Immanuel Kant

IDEA de una HISTORIA UNIVERSAL desde un punto de vista COSMOPOLITA

Traducción y estudio preliminar:
Eduardo García Belsunce

prometeo libros

Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita

Immanuel Kant

Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita

Traducción y estudio preliminar
Eduardo García Belsunce



Traducción y cuidado de la edición: Eduardo García Belsunce

Pringles 521, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794/Fax: (54-11) 4864-3297
e-mail: distribuidora@prometeolibros.com
http.www.prometeoeditorial.com

Índice

KANT Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

El nombre de Kant no aparecía, en general, asociado con la filosofía de la historia cuando se trazaban los lineamientos de esta disciplina y se destacaban sus principales exponentes. Esto ocurrió en un tiempo en que no se visualizaba el hecho de que en la segunda mitad del siglo XVIII germinaron en Alemania ensayos de explicación del curso histórico de la humanidad. Kant no podía permanecer ajeno a esos problemas. La metafísica de las costumbres, uno de los temas capitales para Kant, incluye los problemas del hombre como tal y del hombre como ser social dentro del Estado. Estos temas conllevan una filosofía de la historia.

Las raíces de la comprensión de la historia se hallarán, según Kant, por medio de un método analógico, que consiste en admitir en los sucesos del pasado una *finalidad*, un propósito semejante al que impera en el reino de la naturaleza. Debemos observar la historia *como si* en ella existieran leyes, que no son objetivas, pero que ordenan el curso de los acontecimientos. Detrás de estas leyes, invisibles para nosotros, se halla un fundamento moral: la aspiración a buscar el "bien supremo". Kant concibe el destino histórico del hombre como una tarea que consistirá en buscar por el camino de la razón un ordenamiento del mundo que esté de

acuerdo con los postulados a priori de la moral. El concepto de libertad es el concepto constitutivo de la historia para Kant; la realización práctica de la libertad debe ser vista como la tarea de la humanidad en su desarrollo histórico.

Esta concepción teleológica del proceso histórico debe concordar con un plan de la naturaleza, que en el mundo empírico no puede ser más que un marco dentro del cual el hombre se sigue comportando como un ser "libre y autónomo" que responde a los principios de su voluntad racional. Únicamente esos principios son los que pueden encauzar las pasiones naturales del hombre. Esto nos muestra que, a pesar del paralelismo, la razón humana es en su fuente diferente de la naturaleza. La interrelación entre mundo empírico y razón plantea en el plano histórico, otra vez, el dualismo entre fenómeno y noúmeno que subyace a todo el sistema.

En la filosofía de la historia de Kant volvemos a encontrar la oposición de los dos reinos: el de la naturaleza y el de la libertad. La historia natural del hombre en su ineludible investigación mira hacia atrás y tropieza con el problema oscuro y difícil del origen de nuestra especie. Al trabajar en el otro opuesto: la historia de la libertad, la investigación se siente impulsada hacia adelante; porque la libertad, en cuanto libertad de la voluntad, se pone fines racionales. Una de sus metas será el desarrollo de la moral.

La llave de entrada de la filosofía de la historia de Kant está en el concepto de la "facultad del juicio teleológico" *(teleologischen Urteilskraft)*; entendiendo esto en el orden

del conocimiento conceptual, no en el orden de la creación, puesto que estos escritos sobre el conocimiento histórico son anteriores a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*. La teleología es la que da orientación a la filosofía kantiana de la historia. Así como la filosofía práctica prescribe "lo que debe ser", en la filosofía de la historia Kant quiere indicar las etapas de la evolución del hombre que conducen a la sociedad civil.

La explicación tiene un hilo conductor que atribuye al curso de la historia una cierta necesidad natural (entendida esta expresión en sentido débil) de tipo finalista. Cuando Kant habla aquí de naturaleza no la considera desde el punto de vista del entendimiento, sino de la razón, en cuanto idea. Sólo en una sociedad civil puede darse el máximo desarrollo de las disposiciones naturales. La sociedad civil, a su vez, favorece una *totalidad cosmopolita*, es decir, un sistema de todos los Estados. La historia de la especie humana aparece así como el cumplimiento de un plan secreto de la naturaleza para lograr la constitución política más perfecta posible, que regule tanto las relaciones de los individuos con el Estado, como de los Estados entre ellos.

Si ahora retrocedemos al comienzo del camino recorrido por el pensamiento de Kant, vemos que él ya tenía un método general para aplicar al problema de la filosofía de la historia. Ésta, como cualquier disciplina que se enfrenta con hechos empíricos, tiene que comenzar por establecer algún tipo de legalidad como principio de ordenamiento de la variedad y diversidad de los hechos. Debe ser posible establecer un orden y

para eso debe haber leyes que aunque empíricas y por eso mismo contingentes "tendrán que ser consideradas como necesarias para un principio de la unidad de lo diverso" (*Crítica de la facultad de juzgar*, Introducción, IV). Este principio es el que nos permite encontrar en la infinita variedad y diversidad de los hechos ciertos parentescos entre ellos y colocarlos bajo leyes empíricas (clases) y a éstas bajo otras leyes más generales (géneros) para llegar así a un sistema.

Esos principios no son, por cierto, objetivos sino subjetivos. No se sigue de ellos necesidad absoluta (propia de una ciencia a *priori*), sino que se trata de una necesidad nuestra, no de la naturaleza. "Esa legalidad en sí contingente (según los principios del entendimiento) que la facultad de juzgar, sólo en beneficio de sí misma presume de la naturaleza (...) es una finalidad formal que nosotros suponemos en ella" (*Crítica de la facultad de juzgar*, Primera introducción, sección II). Ese principio subjetivo es el concepto de finalidad. "Fin *(Zweck)* es el objeto de un concepto en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (el principio real de su posibilidad). La causalidad de un concepto respecto de su objeto es la finalidad" (*Crítica de la facultad de juzgar*, § 10). La voluntad es para Kant la facultad de los fines y la voluntad moral persigue fines que forman parte de un sistema racional. La aplicación de la razón a la historia solamente es posible por la postulación de la finalidad.

Este es el marco categorial dentro del cual desarrolla Kant su filosofía de la historia. La naturaleza ha puesto

en el hombre una tarea que consiste en desarrollar sus disposiciones por medio de la "cultura" y alcanzar así su destino posible de felicidad; felicidad sólo posible, porque este concepto no es más que la idea de un estado. La cultura es el instrumento para el desarrollo de las aptitudes naturales del hombre para cualquier fin del arbitrio, es decir, para un fin elegido en ejercicio de la libertad. Solamente por la "educación" de esas aptitudes se pueden alcanzar los fines morales. La historia es el desarrollo gradual de las posibilidades de la razón. Pero, ese desarrollo se perfeccionará únicamente en la especie, no en los individuos. "Cuando se trata de considerar al hombre en su carácter de especie, se puede aceptar que ésta, en su determinación natural, consiste en un progreso contínuo hacia lo mejor" (*Antropología*, Segunda parte, E, § 6, III). Si los individuos fueran en sí mismos perfectos se habría alcanzado el fin de la historia. El cumplimiento de la meta encomendada al hombre por la razón es puesto por Kant en un punto inalcanzable. La meta es un ideal y como tal no puede concretarse en la experiencia. El individuo es un momento en el decurso de la historia universal y la totalidad de la historia es un concepto indeterminado. Pero también hay que tener presente que para nuestro filósofo la historia no se puede comprender filosóficamente, si no se conoce un fin, y ese fin es un fin moral. El juicio sobre el decurso histórico, a saber, si los acontecimientos han significado un progreso o un retroceso se puede pronunciar únicamente desde un punto de vista teleológico.

Para Kant, la filosofía de la historia es diferente de la historiografía, o ciencia histórica, porque aquélla encierra una idea *a priori* del destino del hombre. Kant ve la historia como un desarrrollo de la educación del género humano. Con esta idea del progresivo e indefinido perfeccionamiento moral del hombre, Kant intenta superar la oposición entre el optimismo de Rousseau y el pesimismo de Hobbes ante las pasiones fundamentales del hombre. La naturaleza ha puesto en los seres humanos una mezcla de instintos egoístas e impulsos sociales que suscita conflictos y, al mismo tiempo, favorece el perfeccionamiento. Este estado del hombre fue caracterizado por Kant como una "insociable sociabilidad". Para Kant es a través de la doctrina moral que se produce la superación de esas tendencias antagónicas del hombre, esta superación conserva el antagonismo , pero lo resuelve por medio de la sociedad civil.

* * *

En este volumen se incluyen los opúsculos en los cuales Kant trata explícitamente problemas de filosofía de la historia. Fueron escritos en los años 1784, 1785 y 1786, contemporáneamente a la elaboración de la *Fundamentación de la metafísica de las constumbres*; son anteriores a la *Crítica de la razón práctica*. Según manifestaciones del mismo Kant es posible decir que ya entonces el sistema de la filosofía práctica estaba pensado en sus líneas generales.

"Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita" apareció en noviembre de 1784 en Berliner Monatschrift, es anterior a las "Ideas" de Herder, que luego reseñó Kant. La hipótesis de que Kant ya conocía las ideas de Herder y por eso se adelantó a publicar su opúsculo, no tiene más sostén que las sospechas, expresadas en su correspondencia, por María Carolina von Herder. En este escrito es donde se encuentra más desarrollada la concepción de Kant sobre la filosofía de la historia. En la primera página queda asentado un concepto de máxima importancia para la comprensión del marco establecido por Kant para esta cuestión. Si bien la libertad es un principio absoluto para la filosofía crítica, las manifestaciones de la libertad de la voluntad, es decir, las acciones de los hombres, están determinadas por las leyes generales de la naturaleza. Esto es así, porque las acciones del hombre pertenecen al mundo de los fenómenos. Kant espera que la historia nos permita descubrir una "marcha regular" de la voluntad humana a través de la intrincada, confusa y contradictoria sucesión de los hechos históricos. Los hombres no advierten que al seguir sus propias intenciones "persiguen sin advertirlo una intención de la naturaleza", que ellos desconocen. Como las acciones de los hombres parecen rechazar cualquier interpretación racional, hay que descubrir por medio de la historia una intención de la naturaleza "en semejante absurda marcha de las cosas humanas". Visto que es imposible hallar por la experiencia un hilo conduc-

tor racional en las acciones humanas, el filósofo tendrá que descubrir (esto es, quitar los velos) en la naturaleza un plan conforme a fin.

Parece fácil inferir que esa naturaleza de la que habla Kant aquí no es, como ya dijimos, la naturaleza mecánica. Se trata de la idea reguladora de una naturaleza, que secretamente pone fines para el perfecionamiento de los hombres. Ese hilo conductor de la historia universal está trazado a priori.

Kant desarrolla su trabajo en nueve proposiciones. En la primera, supuesta ya la postulación de la doctrina teleológica de la naturaleza, se afirma indirectamente un orden racional establecido que rige el destino de todas las criaturas hacia un fin. Sin que sepamos cuál es el origen de ese orden, cuya verdad se sostiene por el rechazo racional de la contingencia y el caos. No siendo los hombres mismos quienes determinan el fin final de las cosas humanas, se sigue de ello que para Kant la historia es una teodicea.

El hombre no es caracterizado por una oposición a la naturaleza, sino que es puesto en una misma línea de creación, con un agregado esencial: se halla en él un germen de razón. El desarrollo y perfeccionamiento de ese germen es la tarea que debe cumplirse en el curso de la historia. El poder de la razón se halla en estado virtual en el ánimo *(Gemüt)* del hombre y sólo se actualiza en la historia. Esto no quiere decir que las acciones humanas sigan siempre la línea de perfeccionamiento, si así fuera no se explicarían los "errores

históricos". La línea es sinuosa. El desarrollo de aquel germen es lo que permite al hombre desprenderse de las disposiciones naturales que comparte con el resto de los animales, para entrar de este modo en el camino de la autorrealización de la conciencia. El curso de este desarrollo es el tema de la historia.

En la segunda proposición Kant afirma su teoría sobre las disposiciones naturales atinentes al uso de la razón que se desarrollan completamente no en el individuo, sino en la especie. La razón no opera instintivamente, el hombre "necesita ensayar, ejercitarse e instruirse" para superar paso a paso el nivel alcanzado en su momento por el conjunto. Si fuese así, cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido para desarrollar por completo sus disposiciones (algo que la naturaleza no permite); esto se podrá lograr solamente a través de una serie de generaciones que trasmitirán, de una a otra, el grado de evolución alcanzado. Si no fuera de este modo las metas de los hombres se volverían ilusorias y sin finalidad.

La tercera proposición pone, otra vez, en el plan de la naturaleza la fuerza para que el hombre se libere de su mera existencia mecánica animal y que no participe sino de aquello que ha sido logrado por la propia razón. El poder de la naturaleza de dotar al hombre de razón y de la libertad de la voluntad para ejecutar progresivamente un plan invisible, muestra una concepción teologal de la historia. Véase, por ejemplo, expresiones tales como "por enigmático que esto sea, sin embargo, es necesario..."

La cuarta proposición plantea las condiciones para alcanzar el desarrollo de las disposiciones. El medio señalado es el antagonismo. La polarización entre sociabilidad y aislamiento suscita conflictos que resultan favorables al perfeccionamiento. "El hombre quiere concordia, pero la naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para el hombre, quiere discordia". Los impulsos de insociabilidad, de los que surgen tantos males, provocan tensiones que benefician el desarrollo de la especie y "delatan el orden de un sabio creador".

En la quinta proposición se pone de manifiesto el problema socio-político: "El problema mayor de la especie humana (…) es el establecimiento de una sociedad civil". Una sociedad unida bajo leyes que establezcan un orden justo, expresado en una constitución civil "constituirá la suprema tarea de la naturaleza"; la naturaleza quiere que la humanidad logre este fin de su destino.

Las proposiciones sexta y séptima continúan con el tratamiento de este tema, que es más un problema de derecho político que de filosofía de la historia propiamente dicha. La séptima se ocupa de las relaciones de los Estados entre ellos. Aunque hay que prestar atención a un argumento importante que afirma que aceptar que es razonable la finalidad en las disposiciones naturales particulares resulta contradictorio con no aceptar la finalidad en la totalidad. Este es un argumento de validez general. También sostiene aquí que si bien la *idea* de la moralidad pertenece a la cultura, el *uso* de esta idea constituye la civilización.

En la octava proposición vuelve a la consideración de la historia de la especie humana como el cumplimiento de un *plan oculto* de la naturaleza, cuya meta es una constitución política perfecta. Y se bosqueja la posibilidad de un cuerpo estatal futuro que realizaría la condición cosmopolita universal. Este tema lo expondrá años más tarde en su tratado sobre la Paz Perpetua.

La novena proposición es la justificación del intento filosófico de elaborar una historia universal, y la admisión de que el curso de esta historia conforme a un plan invisible de la naturaleza es una hipótesis razonable.

Para Kant, el curso de la historia va desde el egoísmo y la disputa a la unión en sociedad; avanza desde el estado de necesidad al estado de razón. Este es el propósito de la naturaleza del hombre y el fin oculto de la historia. La filosofía de la historia de Kant sólo es comprensible como una parte dentro del sistema general de la teleología. La historia tiene una meta inmanente que es la que unifica la sucesión temporal de los momentos.

* * *

Muy poco tiempo después de publicar Kant el opúsculo que hemos comentado, Herder dio a conocer su obra sobre filosofía de la historia. En ella el ex discípulo deja traslucir su discrepancia con su ya célebre maestro. La ruptura era inevitable porque se enfrentan dos concepciones esencialmente diferentes. Kant entra en polémica —algo a lo que su carácter no era afecto— y reseña las dos primeras partes de la obra: "Sobre el li-

bro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, de J.G.Herder" (publicada en *Algemeine LiteraturZeitung*, Jena, 1785). La crítica severa aparece en la primera página donde afirma que lo que Herder denomina filosofía de la historia de la humanidad es "algo por completo diferente a lo que habitualmente se entiende por ello". Además, sostiene que no hay "exactitud lógica en la determinación de los conceptos" ni tampoco claridad y justificación de los principios. Evidentemente, es un comienzo combativo.

Las partes de la reseña que comentan (en numerosas páginas) el contenido del libro de Herder, con prolijas citas, no requieren comentario. Lo que importa es señalar las principales discrepancias. Herder no podía aceptar el abismo entre naturaleza y voluntad moral que postula Kant y aplica consecuentemente también a la filosofía de la historia. Herder es un gradualista, de tipo leibniziano, y para él la cultura es el último desarrollo de la vida natural. Lo que él busca en la historia es la infinita diversidad y las multifacéticas manifestaciones de la vida del hombre; no busca establecer leyes, sino experimentar como vivencias los momentos históricos. Herder privilegia lo individual, no admite que el destino del hombre tenga su cumplimento sólo en la especie. Para él, las relaciones naturales (padres-hijos; amigos entre sí) conducen a la felicidad y no concuerda con Kant en que únicamente la norma es lo que permite el paso paulatino desde el salvajismo a la sociedad civil. Tampoco acepta la idea kantiana de que la discordia es el motor para el perfeccionamiento, pa-

ra él la paz es una condición natural y la sociedad cosmopolita, último fin de la sociabilidad, es una mera abstracción. Lo que en esa época es visto como positivo, es que Herder subraya el valor de lo individual; aunque para Kant no lo hace por medio de conceptos claros y argumentaciones convincentes, sino en una forma más poético-imaginativa que filosófica.

La reseña de Kant a la primera parte de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* fue refutada en el mismo periódico literario por un amigo de Herder bajo el nombre de "un Pastor" (era en realidad K. L. Reinhold). Ni la pretendida refutación ni la respuesta de Kant aportan nuevos elementos de juicio a la polémica. Poco después, Kant publicó la reseña de la Segunda Parte de las "Ideas", donde Herder critica a Kant sin nombrarlo. Kant vuelve a señalar, indirectamente, su discrepancia con el fondo mismo del pensamiento herderiano. "Tampoco está en nuestra intención reunir o analizar tantos bellos pasajes, plenos de poética elocuencia.(...)" ni "investigar si el espíritu poético no ha invalidado a veces la filosofía del autor ni si los sinónimos no valen como explicaciones y las alegorías como verdades", y cita pasajes con no disimulada intención irónica. En esta parte, es importante la defensa de Kant ante la objeción de Herder de "que el hombre es el animal que necesita un señor", principio que califica como "simple y malo". Kant acude a la historia empírica para apoyar su idea en "la experiencia de todos los tiempos y todos los pueblos". Por cierto, esta experiencia está fundada en el reconocimiento de que la libertad de cada uno está limitada por la de

los otros, lo que da paso a la idea del Estado. Hay que advertir que de este modo Kant reconoce el valor de la historia como ciencia. Hacia el final de su reseña Kant toma en cuenta la acusación de Herder de averroismo, y le resta importancia al señalar que Herder no ha entendido su uso del concepto "especie"; no se refiere Kant a las notas del concepto, sino a la serie de las generaciones de hombres que se propagan a través de los siglos. No hay contradicción; en sentido lógico el concepto "especie" contiene a los individuos *bajo* sí, en sentido histórico los contiene *en* sí. Los individuos como miembros de la sucesivas generaciones son parte de la totalidad, es decir, parte de la historia del mundo.

Más allá de la diferencias —en las que están mezcladas pequeñeces personales— uno y otro coinciden en la necesidad de considerar la historia filosóficamente, ambos ven, también, la historia como teodicea . Aunque para Kant la filosofía de la historia es parte constitutiva de su ética. De cualquier manera, no hay en la polémica con Herder argumentos filosóficos nuevos con respecto a la exposición hecha en "Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita".

* * *

El tercer opúsculo que se incluye aquí es "Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana", publicado en el *Berlinische Monatschrift*, en enero de 1786. Se trata de una interpretación filosófica de algunos textos bíblicos: *Génesis*, capítulos II-VI. Se ha señalado como posi-

ble antecedente de este escrito la obra de G. E. Lessing, *La educación del género humano*,1780; aunque sólo se pueden encontrar algunas coincidencias generales, porque también para Lessing la verdad de la religión es revelada a través de la historia en una forma progresiva.

Kant aplica al origen de la historia humana los conceptos que ya había expuesto en su "Idea para una historia universal...". Pero como en este caso no se puede basar en documentos o testimonios sobre hechos, llama a sus afirmaciones "conjeturas". Estas tienen que mostrar razonablemente el momento en que el hombre rompe con la naturaleza y penetra en la historia. Este propósito lo lleva a una interpretación alegórica de algunos pasajes del *Génesis*. Toda la intepretación es un ejercicio de "la imaginación acompañada por la razón". Aclara que toma al hombre en un determinado estado de evolución y formando una pareja única (tal como el relato de *Génesis* II), que actúa guiada por sus instintos naturales y vive en un estado de inocencia. Se ve obligado a elegir un punto de la evolución del hombre en el que se pasa del desarrollo natural al moral y se separa así la historia de la libertad de la historia natural. Ese paso implica, nada menos, que el hombre se libera del poder que ejercía sobre él la naturaleza. Bajo el imperio de los instintos las necesidades del hombre eran limitadas; era el estado de satisfacción e inocencia del Paraíso. La salida de ese estado es *la caída*, el enfrentamiento de la voluntad propia con la ley exterior impuesta. El primer acto de la voluntad autónoma (comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal) es

la infracción a la ley, es el origen del mal. Al pasar de "la tutela de la naturaleza al estado de libertad" comienza propiamente la historia. "Luego, la historia de la naturaleza comienza con el bien, puesto que ella es obra de Dios, la historia de la libertad con el mal, pues es obra del hombre". Esta marcha que para la especie es un progreso que avanza hacia lo mejor, no es lo mismo para el individuo. Nacieron así males que el hombre tuvo que enfrentar con esfuerzos incesantes y, además, con la conciencia de su propia culpa.

En toda esta exposición del tránsito de la rusticidad a la formación de la cultura, Kant tiene en cuenta los escritos de Rousseau sobre estos temas; acepta algunas de sus ideas, pero se propone otras metas. Kant no sueña con una vuelta al "estado de naturaleza". Los esfuerzos de un tránsito que demandó siglos desde la vida nómade del recolector y del pastor al asentamiento del labrador y la formación de la aldea constituyen el camino para el necesario progreso desde la simple comunidad a la sociedad civil. En este proceso la disputa es una consecuencia inevitable. La nueva vida es el producto del trabajo y la inventiva individual, es la única vía de creación de "cultura". El avance de ésta se relaciona siempre con la totalidad, no con la felicidad momentánea de los individuos.

El fin final del hombre ya había sido señalado por Kant en escritos anteriores. Aquí concluye, con cierto optimismo, que a pesar de los muchos males que afligen a la humanidad –el mayor de los cuales es la guerra—la marcha de la historia del hombre en su

totalidad "surgiendo del bien no continúa hacia el mal, sino que se desarrolla gradualmente de lo peor a lo mejor, según un progreso del que cada uno participa en la medida de sus fuerzas".

En su visión del comienzo de la historia humana como tránsito de la naturaleza a la libertad Kant utiliza la narración bíblica como una imagen sensible para hacer intuibles sus conceptos filosóficos..La filosofía de la historia encuentra su misión al descubrir que la historia humana es la historia de la libertad.

Edurado García Belsunce
Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF

IDEA DE UNA HISTORIA UNIVERSAL DESDE EL PUNTO DE VISTA COSMOPOLITA

Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde el punto de vista metafísico, las manifestaciones de ella, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de esos fenómenos, la historia —que se ocupa de narrarlos— nos permite esperar sin embargo, que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana, cuando considere en conjunto el juego de la libertad. De este modo, lo que nos llama la atención en los sujetos singulares, por la confusión e irregularidad que impera en ellos, podría conocerse, sin embargo, como un desarrollo constantemente progresivo, aunque lento, de disposiciones originarias del género humano en su totalidad. Lo mismo acontece, por ejemplo, con los matrimonios, los nacimientos a los que dan origen y las muertes son acontecimientos en los que la libre voluntad del hombre tiene mucho influjo y no parecen, por eso mismo, someterse a regla alguna que permitiese calcular de antemano el número de los mismos. Sin embargo, los grandes países tie-

nen estadísticas anuales que demuestran que también esos hechos transcurren según leyes naturales, tan constantes como las incesantes variaciones atmosféricas, que no se pueden predeterminar en los casos singulares, aunque en el todo mantienen el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros hechos naturales, en una marcha uniforme e ininterrumpida. Los hombres, individualmente e inclusive los pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza y que trabajan a su favor, aunque ellos mismos la desconozcan. Por otra parte, si la conocieran, poco les importaría.

Puesto que los hombres no realizan sus aspiraciones de un modo meramente instintivo, como los animales, ni tampoco según un plan concentrado en sus grandes líneas, como ciudadanos racionales del mundo, parece que para ellos tampoco es posible ninguna historia conforme a plan (como, por ejemplo, lo es para las abejas y castores). No podemos resistir cierta indignación cuando vemos su hacer y padecer representado en el gran escenario del mundo; y cuando aquí o allí advertimos cierta aparente sabiduría de algún individuo, encontramos que, en definitiva, visto en grandes líneas, todo está entretejido por la torpeza, la vanidad pueril y, con frecuencia, por la maldad y el afán de destrucción igualmente pueriles. Por fin, no sabemos qué concepto formarnos de nuestra especie, tan infatuada de su pre-

eminencia. El filósofo no puede sacar, en este caso, sino la siguiente indicación: ya que para el hombre y su juego, vistos en grandes trazos, no puede presuponer ninguna intención racional propia, tendrá que investigar si no le es posible descubrir una intención de la naturaleza en semejante absurda marcha de las cosas humanas a partir de la cual sea posible una historia, conforme con determinado plan de la naturaleza, en criaturas que se conducen sin propio plan. Intentaremos hallar un hilo conductor para tal historia, y dejaremos a la naturaleza la tarea de producir el hombre capaz de concebirla de acuerdo con dicho hilo conductor. Así, ella produjo un Kepler, que sometió las órbitas excéntricas de los planetas, de un modo inesperado, a leyes determinadas, y un Newton, que explicó esas leyes mediante una causa universal de la naturaleza.

Primera proposición

Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a fin. Tanto la observación externa como la interna, o disección, comprueban ese principio en todos los animales. Un órgano que no deba ser empleado o una disposición que no alcance su fin constituyen una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la naturaleza. En efecto, si renunciáramos a dicho principio, ya no tendríamos una naturaleza regular, sino caprichosa y

sin finalidad y una desoladora contingencia reemplazaría el hilo conductor de la razón.

Segunda proposición

En el hombre (entendido como la única criatura racional de la Tierra) *aquellas disposiciones naturales que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie*. La razón en una criatura es una facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas más allá del instinto natural, y en sus proyectos no conoce límite alguno. Pero ella misma no actúa instintivamente: necesita ensayar, ejercitarse e instruirse, para sobrepasar de un modo continuo y gradual la inteligencia de los demás. Luego, cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido, para aprender cómo debe hacer un uso completo de todas sus disposiciones naturales; o, si la naturaleza sólo le ha asignado una vida de breve duración (como realmente ocurre), necesitará una serie de generaciones, quizá interminable, que se transmitan unas a las otras la ilustración alcanzada, hasta llevar los gérmenes depositados en nuestra especie al grado de desarrollo adecuado plenamente a la intención de la naturaleza. Y este momento por lo menos en la idea del hombre, tiene que ser la meta de sus afanes; porque, de otro modo, las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas, en su mayor parte, como vanas y caren-

tes de finalidad. Tal cosa anula todos los principios prácticos; y la naturaleza, cuya sabiduría tendría que servir de axioma para la apreciación de todas las demás formaciones, sólo despertaría en el hombre la sospecha de ser un juego pueril.

Tercera proposición

La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lo lleva más allá de la ordenación mecánica de su existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección, fuera de la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la propia razón. En efecto, la naturaleza no hace nada superfluo, y para el logro de sus fines no es pródiga en el uso de medios. Ahora bien, al dotar al hombre de razón y de la libertad de la voluntad, que se fundamenta en ella, indicó con claridad su intención con respecto a tal equipamiento. El hombre no debe ser conducido por el instinto, ni cuidado o instruido por conocimientos innatos; antes bien, ha de lograr todo por sí mismo. La invención de los medios de existencia, de los vestidos, la seguridad y defensa exterior (para las cuales no se le dieron ni los cuernos del toro ni las garras del león ni los dientes del perro, sino simplemente manos), todas las diversiones que pueden hacer agradable la vida, inclusive la inteligencia y prudencia, y hasta la buena índole de la voluntad, deben ser resultado de su propia

obra. La naturaleza parece haber caído en este caso en la máxima economía: en apariencia midió el equipamiento animal del hombre del modo más estrecho y ajustado a las supremas necesidades de una existencia incipiente: como si quisiera que el hombre, al esforzarse alguna vez por ir de la mayor tosquedad a la más grande habilidad, es decir, a la íntima perfección del pensamiento y, de ese modo (en la medida en que es posible sobre la Tierra), a la felicidad, tuviera, él solo, todo el mérito, y sólo a sí mismo se lo agradeciera. Es como si la naturaleza hubiera atendido, más que al bienestar del hombre, a la propia estimación racional de él mismo. Pues, en esta marcha de los acontecimientos humanos le esperan una muchedumbre de penurias. Pero la naturaleza no parece haberse ocupado, en absoluto, para que viva bien, sino para que se eleve hasta el grado de hacerse digno, por su conducta, de la vida y del bienestar. Lo extraño en esto es que las viejas generaciones sólo parecen impulsar sus penosos trabajos en provecho de las futuras, a fin de prepararles un estadio desde el cual puedan elevar el edificio que está en la intención de la naturaleza y que sólo las últimas generaciones sean las que tengan la felicidad del habitar la mansión que una larga serie de antepasados (por supuesto, sin tener intención de ello) habían preparado, sin participar de la dicha que elaboraban. Por enigmático que esto sea, sin embargo, es necesario, una vez admitido que cierta especie animal debe tener razón y que, como clase de seres racionales es mortal en su to-

talidad, pero la especie es inmortal, para que así alcance plenitud el desarrollo de sus disposiciones.

Cuarta proposición

El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste deviene finalmente, la causa de su orden regular. En este caso, entiendo por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres; es decir, la inclinación que los lleva a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla. Es manifiesto que esa disposición reside en la naturaleza humana. El hombre tiene propensión a socializarse, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque, al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su criterio; por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él está inclinado a resistirse a los demás. Ahora bien, tal resistencia despierta todas las fuerzas del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza e impulsado por la ambición, el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición entre sus compañeros a los

que, en verdad, no puede soportar, pero tampoco evitar. De este modo se dan los primeros pasos verdaderos que llevan de la rudeza a la cultura, la que consiste, en sentido propio, en el valor social del hombre. Así se desarrollan gradualmente los talentos y se forma el gusto; es decir, mediante una ilustración continua se inicia la fundamentación de una clase de pensamiento que, con el tiempo, puede transformar la ruda disposición natural en discernimiento ético, en principios prácticos determinados y, de este modo, convertir el acuerdo de establecer una sociedad, patológicamente acordada, en un todo moral. Sin la mencionada cualidad de la insociabilidad —que, considerada en sí misma, no es, por cierto, amable— por la que surge la resistencia que cada uno encuentra necesariamente, en virtud de pretensiones egoístas, todos los talentos hubiesen quedado ocultos eternamente en sus gérmenes, en medio de una arcádica vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo que habría entre ellos. Los hombres, dulces como las ovejas que ellos pastoreaban, apenas si le hubieran procurado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico, y no habrían llenado el vacío de la creación con respecto del fin que es propio de ellos, entendido como naturaleza racional. ¡Agradezcamos, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de su rivalidad, por el insaciable afán de posesión o poder! Sin eso todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza, que sa-

be mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho; pero la naturaleza quiere que salga de su inercia e inactiva satisfacción para que se entregue al trabajo y a los penosos esfuerzos por encontrar los medios, como desquite, de liberarse sagazmente de tal condición. Los resortes naturales encaminados a ese fin, las fuentes de la insociabilidad y de la constante resistencia, de las que brotan tantos males, pero también nuevas tensiones de fuerzas, provocando un desarrollo más amplio de las disposiciones naturales, delatan el orden de un sabio Creador, y no de la mano de algún espíritu maligno que hubiese intervenido perversamente en su magnífica obra, o que la hubiera echado a perder por envidia.

Quinta proposición

El mayor problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza constriñe al hombre, es el establecimiento de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal. Sólo en la sociedad y, por cierto, en aquella que se encuentre la mayor libertad, y por eso mismo, el antagonismo universal de sus miembros, pero que, sin embargo, contenga la más rigurosa determinación y seguridad de los límites de esa libertad, que se pueda sostener con la libertad de los otros, sólo en semejante sociedad, podrá ser alcanzada la suprema intención de la naturaleza con respecto a la humanidad, a saber: el

desarrollo de todas sus disposiciones. La naturaleza también quiere que la humanidad misma procure este fin de su destino, como todos los demás. Por consiguiente, una sociedad en que la libertad bajo leyes externas se encuentre unida, en el mayor grado posible, con una potencia irresistible, es decir, en que impere una constitución civil perfectamente justa, constituirá la suprema tarea de la naturaleza con relación a la especie humana, porque sólo la naturaleza mediante la solución y cumplimiento de dicha tarea podrá alcanzar las restantes intenciones referidas a nuestra especie. La necesidad que fuerza al hombre, ordinariamente tan aficionado a una libertad sin límites, a entrar en ese estado de coacción, es, por cierto, la mayor de las necesidades; a saber, a la que los hombres se infligen entre sí, puesto que sus inclinaciones no le permiten subsistir mucho tiempo unos al lado de los otros en libertad salvaje. Pero, dentro de un recinto tal, como el de la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor efecto. Así como los árboles de un bosque, precisamente por que cada uno trata de quitarle el aire y el sol al otro, se esfuerzan por sobrepasarse, alcanzando de ese modo un bello y recto crecimiento, mientras que los que están en libertad y separados de los demás extienden las ramas caprichosamente, creciendo de modo achaparrado, torcido y encorvado; del mismo modo toda la cultura y el arte que adornan la humanidad, tanto como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, que esta obligada a disciplinarse por sí misma y, también, a

desarrollar completamente, por medio de ese forzado arte, los gérmenes de la naturaleza.

Sexta proposición

Este problema es el más difícil, y también el último que la especie humana resolverá. La dificultad que pone ante los ojos la mera idea de semejante tarea, es la siguiente: el hombre es un animal que, al vivir entre otros de la misma especie, tiene necesidad de un señor. Pues, con seguridad, abusaría de la libertad con relación a sus semejantes; y aunque, como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, la inclinación egoista y animal lo incitará, sin embargo, a exceptuarse cuando pueda a sí mismo. Por eso necesita un señor que quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, con el fin de que cada uno pueda ser libre. Mas ¿de dónde ha de tomar el hombre semejante señor? No en otro lado que en la especie humana. Pero, en ese caso, también éste será un animal que necesita señor. De cualquier modo que se empiece, no se advierte cómo el hombre se podría procurar un jefe de la justicia pública que sea justo por sí mismo. A los efectos es lo mismo buscarlo en una persona individual o en una sociedad de muchas personas escogidas para ese fin; pues cada una abusará de la libertad, si no tiene a nadie por encima que, según leyes, ejerza auto-

ridad. El jefe supremo debe ser justo por sí mismo y, sin embargo, hombre. Por eso, esta es la tarea más difícil de todas. Inclusive su perfecta solución es imposible: tan nudosa es la madera de que está hecho el hombre que con ella no se podrá tallar nada recto. La naturaleza sólo nos impone aproximarnos a esa idea[1]. Que también sea el trabajo que se inicie más tarde, se desprende de la circunstancia de que los conceptos justos de la naturaleza de una constitución posible exigen gran experiencia, a través de muchos acontecimientos universales y, sobre todo, demandan buena voluntad, dispuesta a aceptarla. Pero difícilmente se pueden reunir esas tres condiciones, si eso se produjera, sólo ocurriría muy tardíamente y después de muchos vanos ensayos.

Séptima proposición

El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende del problema de que haya una relación exterior entre Estados, que sea legal, y no puede ser resuelto sin esto último. ¿De qué serviría trabajar para la constitución civil legal entre hombres individuales, es decir, en el or-

---

[1] El papel que el hombre desempeña es, pues, muy artificial. Nada sabemos acerca de la constitución y naturaleza de los habitantes de otros planetas. Pero si cumpliésemos bien esta misión de la naturaleza, podríamos estar orgullosos de nosotros mismos, porque nos daríamos una jerarquía no inferior a la de nuestros vecinos en el universo. Quizás entre éstos cada individuo alcance plenamente el destino en el curso de su vida; pero entre nosotros es distinto; sólo la especie puede esperarlo.

denamiento de un *comportamiento común*? La misma insociabilidad que obligó a los hombres a unirse constituye, a su vez, la causa de que cada comunidad goce de una libertad desatada en sus relaciones exteriores, es decir, en las vinculaciones interestatales. Por tanto, cada Estado tiene que esperar del otro el mismo mal que empujó y obligó a los hombres individuales a entrar en una condición civil y legal. La naturaleza ha empleado pues, una vez más, la incompatibilidad de los hombres, e inclusive la de las grandes sociedades y cuerpos estatales de esta clase de criaturas, como el medio de hallar, en el inevitable antagonismo, una condición de paz y seguridad. Es decir, mediante las guerras, los preparativos excesivos e incesantes para las mismas, y por la miseria que finalmente tiene que sentir en su interior todo Estado, aun en medio de la paz, la naturaleza —con ensayos al comienzo imperfectos, pero después, con múltiples devastaciones, naufragios y hasta con un interior agotamiento general de sus fuerzas— impulsará a que los Estados hagan lo que la razón hubiera podido decirles sin necesidad de tantas tristes experiencias, a saber: pugnará por hacerlos salir de la condición sin ley, propia del salvaje, para entrar en una liga de pueblos, en la que cada Estado, aún el más pequeño, pueda esperar seguridad y derecho, no debido al propio poder o al propio dictamen jurídico, sino, únicamente, a esa liga de naciones *(Foedus Amphictyonum)*, es decir, a este poder unido y a la decisión, según leyes, de la voluntad unificada. Por fantástica que parezca ser esta idea, y aunque se haya tornado risible en un Abate de St. Pierre o en un Rousseau (quizá porque la

creían de próxima realización) constituye, sin embargo, la inevitable salida de la miseria que los hombres se ponen unos a los otros; es decir, se tiene que obligar a que los Estados tomen la misma decisión (por difícil que les resulte) a que fuera constreñido el hombre salvaje, con idéntico disgusto, a saber: renunciar a su brutal libertad y buscar paz y seguridad dentro de una constitución legal. Por consiguiente, todas las guerras constituyen otros tantos ensayos (que no están, por cierto, en la intención de los hombres, pero sí en la de la naturaleza) por producir relaciones nuevas entre los Estados y por formar nuevos cuerpos mediante la destrucción o, al menos, el desmembramiento del todo. Los que, a su vez, no se pueden conservar en sí mismos ni en vecindad con otros; por eso deben padecer semejantes revoluciones, hasta que por fin —en parte debido a la mejor ordenación posible de la constitución civil interna y en parte también por un acuerdo social y una legislación externa— concluyan por alcanzar una condición que, semejante a una comunidad civil, se conservará a sí misma, como un autómata. Ahora bien ¿se podría esperar de una convergencia epicúrea de las causas eficientes, que los Estados ensayarían al entrechocarse al azar toda clase de configuraciones, como los átomos de la materia? Nuevos choques destruirían esas formas hasta lograr, por casualidad, una configuración tal que pueda conservar su forma (una feliz contingencia, que muy difícilmente se daría alguna vez). ¿Admitiremos, más bien, que la naturaleza sigue en esto una marcha regular y que conduce gradualmente nuestra especie desde los grados inferiores de la animalidad has-

ta los supremos de la humanidad mediante un arte que, aunque forzado para el hombre, le pertenece a ella, y por medio del cual desarrolla, dentro de esta ordenación en apariencia salvaje, de un modo por completo regular, aquellas disposiciones originarias? ¿O preferiremos que de todas estas acciones y reacciones de los hombres en conjunto no se produzca nada, por lo menos nada que sea prudente? Es decir, ¿admitiremos que todo seguirá siendo como ha sido desde siempre, de tal modo que no se podría predecir si la discordia, tan natural a nuestra especie, no acabaría por prepararnos, por fin, a pesar de una condición civilizada, un infierno de males, porque volvería a aniquilar esta misma condición y todos los progresos realizados en la cultura, se negarían por una bárbara destrucción? (No se podría sostener ese destino bajo el gobierno del ciego azar, que es idéntico, en efecto, a la libertad sin ley, salvo que se someta esa libertad a un hilo conductor de la Naturaleza de secreta sabiduría). Todo lo dicho se reduce más o menos a la siguiente pregunta: ¿es razonable admitir la finalidad en lo parcial de las configuraciones naturales y la ausencia de fines en la totalidad de las mismas? Por tanto, lo que hacia la condición de salvaje, desprovisto de finalidad, es decir, reprimir todas las disposiciones naturales de nuestra especie, hasta que estuvo obligado, por los males que eso acarreaba, al abandono de dicha condición y al ingreso en una constitución civil en la que se pudieran desarrollar aquellos gérmenes, es lo que hará la bárbara libertad de los Estados ya establecidos; a saber: que por el empleo de todas las fuerzas de la comunidad en armarse los unos contra

los otros, por las devastaciones que la guerra provoca y más aún por la necesidad de prepararse constantemente para ella, se impide en verdad la marcha progresiva del completo desarrollo de las disposiciones naturales. Por el contrario, los males que esta situación trae aparejados obligarán a que nuestra especie busque una ley de equilibrio en el seno de tal resistencia, surgida de una libertad en sí misma saludable, y que la multiplicidad de los Estados ejercitan unos con respecto de los otros; es decir, la forzará, para conferirle peso a esa ley, a la admisión de un poder unido, o sea, a la introducción de una condición cosmopolita para la seguridad pública de los Estados, la que no carecerá de todo riesgo, a fin de que las fuerzas de la humanidad no duerman; pero, sin embargo, tampoco carecerá de un principio de igualdad de las recíprocas acciones y reacciones, para que no se destruyan unos a otros. Con la engañosa apariencia de una libertad externa, la naturaleza humana padecerá los peores males, antes de dar el último paso que solo constituye la mitad de su desarrollo: el de la asociación de los Estados. Por eso, Rousseau no se equivocaba al preferir la condición de los salvajes: si prescindimos de este último escalón que nuestra especie ha de subir, tenía razón. El arte y la ciencia nos han cultivado en alto grado. Con respecto a las buenas maneras y al decoro social, estamos civilizados hasta la saturación. Pero nos falta mucho para podernos considerar moralizados. La idea de la moralidad pertenece también a la cultura *(Kultur)*; pero el uso de esta idea constituye la civilización *(Zivilisierung)* cuando sólo desemboca en la apariencia ética de un amor al honor y a la

decencia exterior. Mas en tanto todos los esfuerzos de los Estados se apliquen incesantemente a vanas y violentas intenciones de expansión y, de este modo, impidan los lentos esfuerzos de los ciudadanos por llegar a una educación interior del pensamiento —privándolos de todo apoyo en ese sentido— no podremos esperar que ellos realicen nada en pro de tal finalidad, puesto que para la formación de los ciudadanos la comunidad necesita una lenta e íntima preparación. Cualquier bien que no sea puesto a prueba con alguna convicción moralmente buena no será sino mera ilusión y titilante miseria. Y lo cierto es que el género humano permanecerá en esta condición hasta que se desprenda, trabajosamente, tal como he dicho, de la caótica situación en la que se hallan las relaciones entre los Estados.

Octava proposición

Podemos considerar en general la historia de la especie humana como el cumplimiento de un plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir una constitución política interiormente perfecta, y, con este fin, también perfecta exteriormente; como la única condición por la cual la Naturaleza puede desarrollar todas las disposiciones de la humanidad de un mundo acabado. Este principio es consecuencia del anterior. Advertimos que también la filosofía podría tener su milenarismo *(Chiliasmus)*: la idea que, aunque desde muy lejos nos forjamos de él, puede ser propulsora de su adveni-

miento, o sea, lo menos fantástica posible. Pero ahora se trata de saber si la experiencia descubre algo de la marcha de semejante intención de la Naturaleza. Digo que muy poco; pues, antes de cerrarse, esta órbita parece exigir tanto tiempo que sólo basándonos sobre la pequeña parte que la humanidad ha recorrido en este sentido, podremos determinar la forma de la trayectoria y la relación de las partes con el todo, aunque con tan poca seguridad como si quisiéramos establecer el curso que el sol y todo el cortejo de sus satélites siguen en el gran sistema de las estrellas fijas, a partir de las observaciones del cielo hasta ahora realizadas. Sin embargo podemos inferir con suficiente seguridad la realidad de semejante órbita, si partimos de los fundamentos universales de la constitución sistemática de la estructura del universo. Por lo demás, en la naturaleza humana está implícito lo siguiente: no sentir indiferencia frente a las épocas, inclusive las más lejanas, a que ha de llegar nuestra especie, si es que se las pueda esperar con seguridad. En nuestro caso es menos probable, puesto que, al parecer, podemos contribuir, por nuestra propia disposición racional, a que se acelere el advenimiento de una época tan feliz para nuestros descendientes. Por eso, hasta los débiles indicios de que nos aproximamos a ella nos resultan importantísimos. En la actualidad, las relaciones mutuas entre los Estados son tan artificiales, que ninguno de ellos puede reducir la cultura interior sin que pierda así poderío e influencia frente a los demás. Por tanto, las ambiciosas intenciones de los Estados aseguran suficientemente, si no el progreso, por lo menos la conservación de ese fin de la Naturaleza.

Además la libertad civil no puede en el presente, ser violada, sin que el perjuicio por ello no se haga sentir en todos los oficios, principalmente, en el comercio, y con ello el Estado manifiesta en las relaciones exteriores el debilitamiento de sus fuerzas. Pero esa libertad avanza gradualmente. Cuando se le impide al ciudadano que busque el bienestar según le plazca —con la única reserva de que emplee medios compatibles con la libertad de los demás— se obstaculiza la vitalidad de la actividad general y con ello las fuerzas del todo. Por eso, cada vez se suprimen con mayor frecuencia las limitaciones del hacer y omitir personales y se otorga universal libertad de religión. De tal suerte, la ilustración emerge poco a poco, aunque entremezclada con ilusiones y quimeras, entendiéndosela como el gran bien a que debe tender el género humano, utilizando con ese fin hasta las intenciones egoístas del engrandecimiento de los jefes a pesar de que éstos sólo entiendan las propias ventajas. Pero tal ilustración, y con ella cierta participación cordial con el bien, que el hombre ilustrado no puede evitar cuando lo ha concebido perfectamente, tendrán que ascender poco a poco a los tronos e influir sobre los principios de gobierno. Aunque, por ejemplo, los actuales gobernantes no tienen dinero para los establecimientos públicos de educación ni, en general, para nada que concierna a un mundo mejor, por que todo está calculado de antemano para la guerra futura, encontrarán ventajoso no impedir, por lo menos en este aspecto, los esfuerzos del pueblo, por débiles y lentos que sean. Por último, la guerra misma no solo será poco a poco muy artificiosa y de inseguro de-

senlace para ambos enemigos, sino también una empresa muy arriesgada por la postración que las deudas siempre crecientes (una nueva invención) impondrán al Estado, puesto que la cancelación de ella se pierde de vista. Añádese también la influencia que cualquier conmoción en un Estado ejerce sobre todos los otros, debido a la trama tan ceñida que la industria extiende sobre esta parte de la tierra. Dicha influencia es tan notable, que los Estados se sienten obligados a ofrecerse como jueces arbitrales, debido al peligro que los amenaza, y fuera de toda consideración jurídica. Tales circunstancias preparan desde lejos un gran cuerpo estatal futuro del que no hay ejemplo alguno en el mundo pretérito. Si bien este cuerpo político existe por ahora en estado de muy tosco proyecto, comienza a suscitarse un sentimiento en todos los miembros del mismo: el interés por la conservación del todo, lo que permite esperar que, después de muchas revoluciones y transformaciones, se llegue a producir alguna vez la suprema intención de la naturaleza: una condición cosmopolita universal, entendida como el seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana.

Novena proposición

Un intento filosófico de elaborar la historia universal según un plan de la Naturaleza, que tienda a la perfecta unificación civil de la especie humana, se debe considerar como

posible y ventajoso para ese propósito de la naturaleza. Querer concebir *una historia* según la idea de la marcha que el mundo tendría que seguir para adecuarse a ciertos fines racionales es, en apariencia, un proyecto extraño y extravagante: semejante intención sólo produciría una novela. Sin embargo, esa idea podría ser perfectamente utilizable, si admitimos la posibilidad de que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, inclusive en el juego de la libertad humana. Y aunque seamos demasiado miopes como para penetrar en el mecanismo secreto de esa organización, tal idea podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales y como *sistema,* lo que de otro modo no sería más que un *agregado* sin plan de las acciones humanas. Si partimos de la historia griega, por ser la única que nos conserva todas las historias que le son anteriores o contemporáneas, o por lo menos la única que da testimonio[2]; si perseguimos la influencia que ejerció sobre la formación o deformación del cuerpo político del pueblo romano, que absorbió al Estado griego, y la influencia de dicho pueblo sobre los bárbaros, quienes lo destruyeron a su vez,

[2] Sólo un público docto, que ha perturbado sin interrupción desde el comienzo de la historia antigua hasta nosotros, puede testimoniar sobre ella. Fuera de él, todo es terra incógnita; y la historia de los pueblos que, vivieron del mismo, sólo se puede iniciar en la época que entraron en ese círculo. Tal cosa ocurrió, con el pueblo judío, cuyas noticias aisladas hubiesen merecido poco crédito sin la traducción griega de la Biblia, realizada en la época de los Ptolomeos. A partir de aquí (una vez qeu ese comienzo haya sido bien establecido) podemos avanzar a lo largo de los relatos históricos. Sólo con la primera página de Tucídides (dice Hume) comienza toda historia verdadera.

hasta llegar a nuestra época; y, al mismo tiempo, añadimos episódicamente la historia política de otros pueblos, tal como nos ha llegado a través de esas naciones ilustradas, descubriremos la marcha regular seguida por nuestro continente (que alguna vez, verosímilmente, dictará leyes a las restantes partes del mundo) en la mejora de su constitución política. Prestemos atención, además, a las diversas constituciones civiles y sus leyes, y a las relaciones estatales: ambas, en virtud del bien que aquéllas contenían, sirvieron durante cierto tiempo a la elevación y dignificación de los pueblos (y junto con ellos, a la de las artes y las ciencias); pero, por sus defectos inherentes, esas constituciones se derrumbaron nuevamente. No obstante, siempre quedó algún germen de ilustración, que se desarrollaba más a través de cada revolución, preparando así el grado siguiente y más alto del mejoramiento. Creo que de este modo descubriremos un hilo conductor, que no sólo nos servirá para la mera aclaración del juego, harto confuso, de las cosas humanas o de la predicción política de las futuras variaciones producidas en ese campo (utilidad ya de otro modo derivada de la historia del hombre, aunque haya sido concebida como el relato de efectos inconexos de una libertad sin reglas), sino también que ese hilo conductor (lo que no podríamos esperar con fundamento sin suponer un plan de la Naturaleza) nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro. En ella la especie humana se presentará, en remota lejanía, elevándose a una condición en la que los gérmenes depositados por la Naturaleza podrán desarrollarse ple-

namente y podrá cumplirse su destino aquí sobre la Tierra. Tal justificación de la naturaleza —o mejor de la Providencia— no es en modo alguno, un motivo despreciable para la elección de un particular punto de vista en la consideración del mundo. En efecto ¿de qué serviría ensalzar la magnificencia y la sabiduría de la creación en el reino irracional de la naturaleza, y recomendar su observación si la parte que corresponde a la gran escena de la suprema sabiduría, la que contiene el fin de todas las demás —la historia del género humano— debiese seguir siendo una objeción incesante, cuya visión nos obligaría a apartar los ojos con disgusto, puesto que dudamos de encontrar en ella una intención plenamente racional, por lo que nos lleva a esperarla en otro mundo?

Se interpretaría mal mi propósito si se creyera que pretendo rechazar la elaboración de la ciencia histórica *(Historie)* propiamente dicha, es decir, empíricamente concebida, cuando propongo la mencionada idea de una historia universal que, en cierto modo, tiene un hilo conductor *a priori*. Sólo constituye la idea de lo que una cabeza filosófica (que, por lo demás, tendría que ser muy versada en cuestiones históricas) podría intentar partiendo de otros puntos de vista. Además, la minuciosidad, digna de alabanza, con que ahora concebimos la historia contemporánea, pondrá a todos a reflexionar sobre cómo nuestros lejanos descendientes podrán hacerse cargo del peso histórico que les legaremos dentro de algunos siglos. Sin duda, los documentos de las épocas más antiguas se habrán perdido para

ellos desde mucho tiempo atrás, y será apreciada tan sólo por lo que les interesa, a saber, por lo que los pueblos y gobiernos realizaron o entorpecieron desde el punto de vista cosmopolita. Otro pequeño argumento para la búsqueda de semejante historia filosófica puede ser, posteriormente, tener en cuenta la ambición de los jefes de Estado, tanto como la de sus servidores, con el fin de orientarlos hacia el único medio por el que podrían transmitir un recuerdo glorioso a la posteridad.

CONJETURAS SOBRE EL COMIENZO DE LA HISTORIA HUMANA

Es lícito introducir conjeturas dentro del desarrollo de una historia, con el fin de llenar los huecos que dejan los testimonios; porque lo que precede en cuanto causa lejana, y lo que lo sucede, en tanto efecto, puede proporcionar una guía bastante segura para el descubrimiento de las causas intermedias, es decir, para hacer comprensible el tránsito. Pero el procedimiento para hacer surgir íntegramente una historia a partir de conjeturas no parece mucho mejor que el que se emplea al proyectar novelas. No merecería el nombre de historia verosímil, sino el de mera ficción.

Sin embargo, lo que no se osaría en el proceso de la historia de las acciones humanas, podría intentarse muy bien, apelando a conjeturas, sobre el primer comienzo de aquellas, en cuanto lo hace la naturaleza. En efecto, no tenemos el derecho de imaginarlo, sino que lo podemos derivar de la experiencia, si damos por supuesto el hecho de que ésta, en el primer comienzo, no ha sido mejor ni peor de lo que hoy es: presupuesto conforme a la analogía de la naturaleza y que no implica osadía alguna. Por eso, una historia del desarrollo primitivo de la libertad, a partir de las disposiciones originarias de la naturaleza del hombre, difiere por

completo de la historia de la libertad en su progreso, la cuál sólo se puede fundamentar sobre testimonios.

Sin embargo, como las conjeturas, en lo tocante al asentimiento de los demás *(Beistimmung)*, no deberían levantar sus pretensiones en demasía, sino que sólo se deben anunciar como mociones concedidas a la imaginación —acompañada por la razón— para recreo y salud del ánimo, pero no como ocupación seria, no se podrán medir tampoco con una historia establecida y acreditada, en cuanto testimonio real, sobre los mismos acontecimientos cuyo examen descansa en fundamentos muy distintos a los de la mera filosofía de la naturaleza. Justamente por eso, y porque aquí me arriesgo a un simple viaje de placer, solicito la benevolencia para que se me permita emplear un documento sagrado como carta para dicho viaje y que pueda imaginarme, al mismo tiempo, como si mi itinerario —seguido en alas de la imaginación, aunque no exento de cierto hilo conductor enlazado mediante la razón a la experiencia— coincidiera con la misma línea seguida por aquel camino históricamente trazado. El lector consultará los parágrafos de ese texto (*Génesis*, capítulos II-VI) y comprobará, paso a paso, si el sendero seguido por la filosofía a través de conceptos coincide con el que la historia indica.

Si no queremos vagar en medio de conjeturas, tendremos que poner el principio en algo que ninguna deducción realizada por la razón humana a partir de causas naturales antecedentes podría hacer; a saber, en la existencia del hombre, considerada en su pleno de-

sarrollo, es decir, independizada de los cuidados maternales. Hemos de considerarlo en pareja, para que así propague la especie; tal pareja debe ser única, a fin de que no surja en seguida la guerra entre hombres próximos entre sí y sin embargo extraños los unos a los otros, y también para no culpar a la naturaleza por haber errado a causa de la diversidad de estirpes en la organización más conveniente para la sociabilidad, que constituye el magno fin del destino humano. En efecto, la unidad de la familia de la que debían descender todos los hombres fue sin duda la ordenación óptima. Supongo que tal pareja habita en lugar asegurado contra lo ataques de los animales salvajes y que está provista por la naturaleza de todos los medios de nutrición. Por tanto, en un 'jardin', bajo un clima siempre dulce. Y, lo que todavía es más, la considero como ya habiendo dado un grandioso paso en la habilidad de servirse de sus fuerzas; luego, no parto del estado por completo salvaje de su naturaleza. En efecto, si yo tratara de llenar los huecos, que presumiblemente abarcaron largos períodos, se encontraría el lector con conjeturas en exceso y demasiado pocas verosimilitudes. Por tanto, el primer hombre podía estar erguido y andar; podía hablar (Cfr. *Gén.*, cap. II, V. 20)[1] e inclusive discurrir *(reden)*, es decir, hablar mediante el encadenamiento de conceptos (V. 23), o sea, pensar. Él mismo tuvo que

---

[1] El "impulso de comunicación"debió motivar al hombre, todavía solitario, a manifestar su existencia a los seres vivos exteriores, principalmente a los que emiten sonidos que él pudo imitar y emplear luego para nombrarlos. Todavía

conquistar semejantes habilidades (pues si hubieran sido innatas serían hereditarias, cosa que contradice a la experiencia); sin embargo, admito que estaba provisto de ellas: de otro modo, no podría tomar en consideración el desarrollo de la conducta moral en su hacer y omitir, que supone necesariamente aquella habilidad.

El instinto, esa voz de Dios que obedecen todos los animales, era lo único que originariamente conducía al principiante. Le permitía alimentarse con ciertas cosas; le prohibía otras (III, 2, 3). Pero no es necesario admitir un instinto especial, y ahora perdido, para tal uso: pudo haber sido el sentido del olfato y la afinidad de éste con el órgano del gusto, cuya simpatía *(sympathie)* con el aparato digestivo es conocida y, en cierto modo, la facultad de presentir la aptitud o nocividad de los alimentos para la ingestión habría sido semejante a la que todavía hoy advertimos. Inclusive, podemos admitir que en la primera pareja ese sentido no ha sido más penetrante que en la actualidad. Es suficientemente sabido, que existe gran diferencia en la percepción entre los hombres que sólo se ocupan de sus sentidos y los que, al mismo tiempo, lo hacen con sus ideas, apartándose así de las propias sensaciones.

Mientras el hombre sin experiencia obedeció ese llamado de la naturaleza se encontró bien en ella. Pero

---

observamos en los niños e insanos *(gedankenlosen)* un efecto de este impulso, cuando por ruidos, gritos, silbidos, cantos y otras actitudes ruidosas (a menudo también por llamadas de atención semejantes) perturban la parte pensante de la comunidad. En efecto, no veo otro móvil para esto, fuera de la voluntad de manifestar la propia exitencia en torno de ellos.

muy pronto comenzó a despertarse la razón, que buscó ampliar por comparación lo ya gustado con lo que le proporcionaba otro sentido, diferente del que estaba ligado con el instinto, por ejemplo el de la vista, presentándole algo tenido por semejante a lo ya saboreado, y así llevar su conocimiento de los medios de nutrición más allá de los límites del instinto (III, 6). Por casualidad, este ensayo pudo salirle bastante bien, aunque el instinto no lo aconsejara; con tal que no lo contradijese. Pero una propiedad característica de la razón consiste en que ella, auxiliada por la imaginación, no sólo puede inventar deseos sin el correspondiente impulso natural, sino inclusive contra él mismo, los cuales merecen llamarse, en un principio, concupiscentes; pero poco a poco produjeron un enjambre de inclinaciones superfluas y hasta antinaturales, con lo cual se llegó a la voluptuosidad. Pudo ser una pequeñez la ocasión para renegar de los impulsos naturales; pero el éxito alcanzado por el primer ensayo, a saber, el cobrar conciencia de la propia razón como facultad capaz de trascender los límites que encierran a los animales, fue muy importante y decisivo para el modo de vivir del hombre. Si hubiese habido algún fruto cuyo aspecto desatara la tentación por su semejanza con otros agradables, ya gustados anteriormente; si, por añadidura, se agregara el ejemplo de algún animal que por naturaleza encontrara agrado en semejante satisfacción que, por el contrario, le sería nociva al hombre, dotado de un instinto natural de repulsión hacia tal fruto, la razón habría encontrado un primer motivo para entrar en conflicto con la voz de la

naturaleza (III, 1). No obstante la contradicción, el primer intento de hacer una elección, una elección libre, verosímilmente adecuada a la esperanza, no resultó. El daño pudo ser todo lo insignificante que se quiera; pero no cabe duda que esa experiencia abrió los ojos de los hombres (V. 7). Dentro de sí mismo descubrió una facultad para elegir un modo de vivir, en vez de quedar ligado a uno solo, como los animales. Al grado inmediato que le debe haber producido esta notable ventaja, le habrá seguido inmediatamente angustia e inquietud. ¿Cómo el hombre, que todavía no conocía las cualidades ocultas ni los remotos efectos de cosa alguna, iba a actuar de acuerdo con esa facultad recientemente descubierta? Estaba, por así decirlo, al borde de un abismo, pues junto a los objetos singulares de sus deseos, indicados hasta entonces por los instintos, se le abría una infinidad de otros objetos que no sabía cómo elegir. Y a partir de ese valioso estado de libertad le fue imposible retroceder a una condición de servidumbre (bajo la dominación del instinto).

Al lado del instinto de nutrición, por el cual la naturaleza conserva al individuo, está, como el más importante, el instinto sexual, mediante el cual ella cuida la conservación de toda especie. Tan pronto como la razón despertó se puso a probar, sin tardanza, su influencia sobre ese instinto. El hombre encontró tempranamente que la excitación sexual —que en los animales descansa en un impulso pasajero y en gran parte periódico— era capaz de ser prolongada e inclusive aumentada por la imaginación, cuya actividad se mueve con mayor mode-

ración, pero al mismo tiempo en forma más duradera y uniforme, cuanto más sustraídos se hallan los objetos a los sentidos. De ese modo se evita la saciedad, implícita en la satisfacción de un deseo meramente animal. La hoja de parra (v. 7) fue el producto de una exteriorización de la razón más importante que la mostrada por el primer grado del desarrollo. En efecto, el hecho de convertir una inclinación en algo más íntimo y duradero, porque su objeto se sustrae a los sentidos, muestra la conciencia de cierta dominación de la razón sobre los impulsos, y no solamente —como ocurría en el primer paso— una facultad de servirlos en menor o mayor grado. La resistencia fue el artificio que condujo al hombre de las excitaciones meramente sensibles a las ideales; de los meros apetitos animales poco a poco al amor y con éste desde el sentimiento de lo meramente agradable, al gusto por la belleza, extendido al comienzo sólo a los hombres, pero después también a la naturaleza. La decencia, una inclinación que provoca en otro el respeto hacia nosotros mismos, mediante los buenos modales (es decir, ocultando lo que podría incitar el menosprecio), y que es el fundamento peculiar de toda verdadera sociabilidad, constituyó además el primer signo de la formación culta del hombre, en cuanto criatura moral. Pero cuando un comienzo modesto que hace época, da una dirección completamente nueva al modo de pensar, es más importante que la interminable serie de ampliaciones de la cultura que surgen del mismo.

El tercer paso de la razón, una vez que se hubo mezclado con las primeras necesidades inmediatamente

sensibles, fue la reflexiva expectación de lo futuro. Esta facultad de no gozar sólo el instante presente de la vida, sino también de hacer presente el tiempo por venir, con frecuencia muy alejado, es el signo más decisivo de la preeminencia humana: la de preparar su destino conforme a fines remotos; pero, al mismo tiempo, es la fuente inagotable de los cuidados y aflicciones que suscita la incertidumbre del futuro, cosa de que fueron dispensados todos los animales (V. 13-19). El hombre que debía alimentarse a sí mismo, a su mujer y a sus futuros hijos, vio la dificultad siempre creciente del trabajo; la mujer previó los sufrimientos que había impuesto la naturaleza a su sexo y, además, los que le impondría el varón, más fuerte que ella. Ambos previeron con temor algo que yacía en el fondo del cuadro, más allá de las penurias de la vida, y que inevitablemente alcanza a todos los animales, sin que se inquieten por ello, a saber, la muerte. Por eso, les pareció que debían rechazar el uso de la razón y convertirla en crimen, ya que les había causado tantos males. Quizá la única perspectiva consoladora que se vislumbraba, fue la de vivir en la posteridad, que acaso viviese mejor, o también la de buscar alivio a los sufrimientos en el seno de una familia (V. 16-20).

El cuarto y último paso de la razón elevó al hombre muy por encima de la sociedad animal: consistió en concebir (aunque oscuramente) que constituía, en sentido propio, el fin de la naturaleza, de manera que nada de lo que vive sobre la tierra podía disputarle competencia. La primera vez que le dijo a la oveja:

la naturaleza no te ha dado la piel que llevas para ti misma, sino para mí, quitándosela y revistiéndose con ella (V. 21), el hombre tuvo conciencia de un privilegio que, en virtud de su naturaleza, tenía sobre todos los animales. Ya no era un compañero de los mismos dentro de la creación, sino que los consideró medios e instrumentos puestos a disposición de la propia voluntad, para lograr sus arbitrarias intenciones. Semejante idea incluye (aunque oscuramente) el pensamiento opuesto, es decir, que a él no le es lícito decir algo semejante de ningún hombre, sino que lo debe considerar como un asociado en la participación de los dones de la naturaleza. Esta circunstancia preparó desde lejos las limitaciones que la razón debía imponer en lo futuro a la voluntad, con respecto a la convivencia con el prójimo y que son necesarias, más que la inclinación y el amor, para el establecimiento de la sociedad.

De este modo, el hombre se puso en un plano de igualdad con todos los seres racionales, cualquiera fuese la jerarquía de los mismos (III, 22): a saber, en cuanto a su pretensión de ser fin para sí mismo, y ser apreciado como tal por todos los demás, y que nadie pudiera emplearlo como medio para otros fines. En esto, y no en la razón —si se la considera como simple instrumento para satisfacer las más diversas inclinaciones— se halla el fundamento de la tan ilimitada igualdad entre los hombres, incluso con los seres superiores, que los aventajarían incomparablemente por dones naturales, aunque ninguno de ellos por eso, tendría derecho a disponer caprichosamente sobre ellos. Este pa-

so se vincula con la simultánea *separación*, que excluye al hombre del seno maternal de la naturaleza. Semejante cambio ennoblece, pero, al mismo tiempo, es muy peligroso, puesto que expulsa al hombre del inocente y seguro estado de niñez: por así decirlo, lo arroja fuera de un jardín que cuidaba de él sin necesidad de fatigas (V. 23), abandonándolo al vasto mundo, donde le esperan tantos cuidados, esfuerzos y males desconocidos. Con frecuencia las penas de la vida provocarán, en lo provenir, el deseo de un paraíso, creado por la imaginación, en el que la existencia del hombre podría soñar o retozar en tranquila holganza y constante paz. Pero entre él y aquella imaginaria morada de delicias se interpone la inexorable razón, que lo impulsa irresistiblemente a desarrollar las capacidades puestas en él, sin permitirle retornar al estado de rusticidad y simplicidad de donde ella lo había sacado (V. 24). La razón lo impulsa a soportar con paciencia fatigas que odia, a perseguir frivolidades que desprecia e inclusive a olvidar la muerte que lo horroriza; todo ello por causa de esas pequeñeces, cuya pérdida lo espantaría aún más.

Advertencia

A partir de la presente exposición de la primitiva historia humana resulta que la salida del hombre del paraíso, representado por la razón como la morada ori-

ginaria de su especie, no ha sido sino el tránsito de la rusticidad, propia de una criatura meramente animal, a la humanidad; de la sujeción a los carriles del instinto a la conducción de la razón: en una palabra, de la tutela de la naturaleza al estado de la libertad. Ahora bien, si consideramos el destino de la especie humana —que sólo consiste en un progreso hacia la perfección— ya no podremos preguntar si el hombre ha salido ganando o perdiendo con aquel cambio. Tratándose de los primeros ensayos para el logro de esa meta no interesa lo defectuoso de los comienzos, continuados por sus miembros en una larga serie de generaciones. Sin embargo, esta marcha, que para la especie es un progreso que va de lo peor a lo mejor, no es lo mismo para el individuo. Antes que la razón despertara no había ninguna obligación ni prohibición, ni tampoco infracción alguna; pero cuando ella empezó su tarea llegó a combatir, a pesar de sus débiles fuerzas, con la poderosa animalidad. Por eso, tuvieron que nacer males y, lo que es peor, tratándose de una razón cultivada, vicios por completo extraños al estado de ignorancia, es decir, de inocencia. Por tanto, desde el aspecto moral, el primer paso para salir de esa condición fue una caída, cuyas consecuencias, desde el punto de vista físico, fueron una multitud de males jamás conocidos para la vida; por tanto, constituyeron un castigo. Luego, la historia de la naturaleza comienza con el bien, puesto que ella es obra de Dios; la historia de la libertad, con el mal, pues es obra del hombre. En

ese cambio hubo una pérdida para el individuo, que en el uso de su libertad sólo mira a sí mismo; pero hubo ganancia para la Naturaleza, que dirige hacia la especie, el fin que ella se propone con el hombre. Por eso, el individuo tiene motivos para atribuir a su propia culpa todo el mal que padece y todas las maldades que ejercita; pero, al mismo tiempo, como miembro de un todo (de una especie), admirar y alabar la sabiduría y finalidad *(Zweckmässigkeit)* del orden.

De esta manera, se pueden conciliar entre sí y con la razón ciertas afirmaciones del famoso J. J. Rousseau, en apariencia contradictorias y tan frecuentemente mal interpretadas. En sus escritos sobre la *Influencia de las ciencias* y sobre la *Desigualdad de los hombres*, muestra con exacta precisión el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, entendido éste como una especie física en la que todo individuo podría realizar plenamente su destino. Pero en el *Emilio*, en el *Contrato social*, y en otras obras, trata de volver a solucionar un problema más grave: el de saber cómo debiera progresar la cultura para que se desarrollen las disposiciones de la humanidad que pertenecen a su destino, entendida como especie moral, sin que ésta entre en contradicción con aquélla, es decir, con la especie natural. Puesto que la cultura, según los verdaderos principios de una educación simultánea del hombre y del ciudadano, tal vez aún no ha comenzado en sentido propio y mucho menos concluido, de ese conflicto nacen todos los males reales que oprimen la

vida humana y todos los vicios que la deshonran[2]; las

[2] Para proporcionar sólo algunos ejemplos de este conflicto entre las aspiraciones de la humanidad por alcanzar su destino moral, por una parte, y su invariable obediencia a las leyes puestas en su naturaleza por su condición rústica y animal, por otra parte, aduciré los siguientes casos:
La naturaleza ha fijado entre los dieciséis y los diecisiete años la época de la mayoría de edad, es decir, tanto la del impulso como la del poder de engendrar la especie. A esta edad el adolescente, en rudo estado de naturaleza, llega a ser, literalmente, un hombre, pues tiene la capacidad de mantenerse a sí mismo, engendrar su especie y también de sostener la prole junto a su mujer. Todo eso resulta fácil por la simplicidad de las necesidades. Dentro de un estado cultivado, en cambio, se requieren muchos medios de subsistencia, tanto lo que se refiere a la habilidad como a las circunstancias externas favorables. De tal modo esa época, al menos desde el punto de vista civil, se retarda por término medio en más de diez años. No obstante, la naturaleza no ha variado el momento de la madurez de acuerdo con ese progreso del refinamiento social, sino que sigue obstinadamente la ley que ha establecido tendiente a la conservación de la especie humana en tanto especie animal. De aquí surge la inevitable ruptura que las costumbres imponen a los fines naturales, y éstos a aquéllas. En efecto, el hombre natural es ya, a cierta edad, ser humano cuando desde la perspectiva civil (en la que, sin embargo, no deja de ser hombre natural) sólo es un adolescente e incluso un niño, puesto que se puede llamar así a alguien que, en virtud de su edad (en la condición civil), no se puede mantener a sí mismo y menos aún a su prole, aunque posea el impulso y la capacidad de engendrar, siguiendo el llamado de la naturaleza.Porque ésta no ha puesto en las criaturas vivientes ciertos instintos y facultades para que sean combatidos y sofocados. Po tanto, la disposición de la naturaleza no se proponía como meta la condición moral, sino sólo la conservación de la especie humana en tanto especie animal. Luego, del estado civilizado se puso inevitablemente en conflicto con las inclinaciones naturales, y sólo una constitución civil perfecta (meta suprema de la cultura) podría superar semejante conflicto. Por lo común esa distancia se llena, actualmente, con vicios, que le acarrean al hombre todo género de miserias.
Otro ejemplo que prueba la verdad de la proposición según la cual la naturaleza depositó en nosotros dos disposiciones para dos fines diversos —a saber, una a la humanidad, entendida como especie animal, y otra a la humanidad como especie moral— es el proporcionado por Hipócrates: *ars longa, vita brevis.* Las ciencias y las artes podrían haber avanzado mucho más mediante una inteligencia adiestrada en ellas, poseedora del pleno uso de la madurez de juicio, adquirido por el lento ejercicio y la conquista de los conocimientos, que lo que generaciones enteras de doctos pueden hacer con tal que aquella inteligencia viviera en su juvenil fuerza espiritual el mismo tiempo abarcado por esas generaciones juntas. Ahora bien, con respecto a la duración de la vida del hombre, la naturaleza se ha decidido por un punto de vista distinto al del fomento de las ciencias. En efecto, cuando la

incitaciones a estos últimos, lejos de ser culpables, son en sí mismas buenas y, en cuanto disposiciones naturales, conformes a fin. Pero como esas disposiciones estaban puestas sobre el mero estado de naturaleza, sufren una ruptura a través de la cultura progresiva y ésta, a su vez, se encuentra violentada por aquel estado natural, y será así hasta que el arte perfecto se vuelva otra vez naturaleza. Tal es el fin último del destino moral del género humano.

Conclusión de la historia

El comienzo del siguiente período fue este: el hombre pasó de una época de indolencia y paz a otra de trabajo y

---

cabeza más feliz está al borde de los mayores descubrimentos que su habilidad y experiencia permitirían esperar, sobreviene la ancianidad, se torna apática y tiene que ceder su puesto a una segunda generación (la cual debe volver a empezar desde el ABC y recorrer una vez más la totalidad del trecho que ya había sido transitado): de ese modo se añade un palmo al progreso de la cultura. Por eso, la marcha de la especie humana hacia el logro de su total destino parece estarincesantemente interrumpida y expuesta al continuo peligro de recaer en la antigua rusticidad. No sin razón se lamentaba el filósofo griego: *es lástima tener que morir, justamente cuando se empezaba a ver cómo se debía vivir*.

Un tercer ejemplo puede estar proporcionado por la desigualdad entre los hombres; no, por cierto, la referida a las dotes naturales o de la fortuna, sino a la del derecho humano universal. Rousseau tiene mucha razón al lamentarse de esa desigualdad, pero no se la puede separar de la cultura mientras ésta progrese, por así decirlo, sin plan (lo que es inevitable durante largo tiempo). Sin embargo, la naturaleza no había determinado al hombre a tal desigualdad, puesto que ella le dio libertad y razón para que esa libertad sólo se limitara por su propia legalidad universal y externa, que se denomina derecho civil. Por sí mismo el hombre se debe elevar sobre la rusticidad de sus disposiciones naturales y, al levantarse por encima de ellas, tratar de no tropezar contra las mismas. Tal habilidad sólo se puede esperar tardíamente y después de muchos intentos fracasados. Entre tanto, la humanidad gime bajo los males que por inexperiencia se causa a sí misma.

discordia, como preludio de su unión en sociedad. También en este punto tenemos que volver a dar un gran salto y transportar al hombre, de golpe, a la posesión de animales domésticos y de plantas que, para nutrirse, él mismo pudo multiplicar por medio de semillas (IV, 2). Sin embargo, el tránsito de la vida salvaje de cazador, propia de la primera fase, a la segunda, producida después de la esporádica recolección de semillas o frutas, debe haber sido muy lento. En este punto debió iniciarse la discordia entre los hombres, que hasta entonces habrían vivido pacíficamente unos al lado de los otros, cuya consecuencia fue la separación entre ellos, operada según diferentes modos de vivir y su dispersión sobre la Tierra. La vida pastoral no sólo es sosegada, sino que también ofrece una subsistencia más segura, ya que no pueden faltar alimentos en un suelo extenso y ampliamente despoblado. En cambio la agricultura o la plantación, es muy penosa: depende de la inconstancia del clima y, por tanto, es insegura, exige una habitación permanente, la propiedad del suelo y un poder suficiente para defenderlo. Pero el pastor odia esa propiedad que limita su libertad de pastorear. A primera vista, el labrador podría creer que el pastor estaba más favorecido por el Cielo (V, 4); pero de hecho, su vecindad le resulta muy gravosa, porque el animal que pasta no se cuida de las plantaciones. Después de haberlas dañado, al pastor le era fácil alejarse con su rebaño y sustraerse a cualquier indemnización, puesto que por detrás de sí no dejaba nada que no pudiese volver a encontrar en cualquier parte. El agricultor, pues, tuvo que emplear violencia contra semejantes perjuicios,

que el otro no hallaba ilegítimos, y si no quería perder los frutos de su largo empeño (puesto que nunca podía evitar del todo tales provocaciones) tenía que alejarse lo más posible de los que llevaban vida de pastores (V, 16). Esta separación constituye la tercera época.

Si el sustento depende del trabajo y la plantación (principalmente árboles) de un suelo, exigirá morada permanente y la defensa del mismo (suelo) contra todos los peligros reclamará una multitud de hombres que se prestan mutuo apoyo. Por consiguiente, por este modo de vivir, los hombres ya no se podrán dispersar en familias, sino que tendrán que agruparse y construir aldeas rurales (impropiamente llamadas ciudades) para asegurar la propiedad contra cazadores salvajes o contra hordas de pastores trashumantes. Las necesidades primarias de la vida, cuya adquisición exige un modo diferente de vivir (V, 20), se pudieron intercambiar. En esto se originó la cultura y el arte incipiente: comenzaron tanto las artes de esparcimiento como las aplicadas (V, 21,22). Pero el hecho principal estuvo en que surgieron algunas disposiciones para una constitución civil y una justicia pública al comienzo, por cierto, sólo respecto de las mayores violencias, cuya venganza ya no se abandona al individuo, como en el estado de barbarie, sino a un poder legal que mantiene la cohesión del todo, es decir, a una especie de gobierno sobre el cual no se ejerce violencia alguna (V, 23-24).

A partir de estas primeras y toscas disposiciones se pudieron desarrollar, poco a poco, todas las artes humanas, principalmente, las de la sociabilidad y la segu-

ridad civil. Entonces el género humano se pudo multiplicar y extenderse, partiendo de un centro, por todas partes, al enviar, como colmenas de abejas, colonizadores ya cultivados. La desigualdad entre los hombres también se inició en esta época, y con ella una fuente pletórica de males, pero también de todos los bienes y se incrementó con el tiempo.

Mientras los pueblos de pastores nómades, que sólo reconocían como señor a Dios, vagaban en torno de los habitantes de las ciudades y de las gentes dedicadas a la agricultura, que tenían por señor a un hombre (soberano) (VI, 4)[3] —atacándolos por ser enemigos declarados de toda propiedad territorial y siendo al mismo tiempo odiados por ellos—, hubo guerra continua entre ambos o, al menos, un incesante riesgo de guerra. Ambos pueblos, por lo menos en lo interno, pudieron gozar del inapreciable bien de la libertad. (El peligro de ßla guerra, todavía hoy, es lo único que modera el despotismo, porque para que un Estado actual sea una potencia necesita riqueza, y sin libertad no habría diligencia alguna, capaz de producirla. En un pueblo pobre, en cambio, se hallará una gran participación en la conservación de la comunidad, lo cual no sería posible si dentro de ella el hombre no se sintiese libre).

---

3 Los beduinos árabes se llaman todavía hijos de un antiguo *Cheik*, fundador de esa estirpe (como Beni Haled y otros). Tal *Cheik* no es en modo alguno "señor" de ellos y no puede ejercer sobre los mismos ninguna fuerza pues en un pueblo de pastores que no tiene propiedad de la tierra, que tendría que legar, cada familia puede separarase muy fácilmente de la estirpe, cuando no le agrada, seguir perteneciendo a ella, para reforzar otra.

Pero con el tiempo, el creciente lujo de los habitantes de las ciudades, principalmente el arte de agradar, por el cual las mujeres de la ciudad eclipsaron a las sucias muchachas del desierto, tuvo que ser un poderoso señuelo para los pastores (V, 2) lo que los incitó a entrar en relación con esa gente, incorporándose así a la brillante miseria de las ciudades. Con la mezcla de esas dos poblaciones, en otro tiempo enemigas entre sí, terminó el peligro de guerra; pero también el fin de toda libertad y el surgimiento del despotismo de poderosos tiranos. Por una parte, tratándose de culturas apenas incipientes, la opulencia desalmada se mezcló con la más abyecta esclavitud y con todos los vicios propios de un estado salvaje. Por otra parte, el género humano se alejó sin resistencias del progreso que la naturaleza le había prescripto, consistente en el desarrollo de las disposiciones al bien. Por eso se tornó indigno de su existencia, destinada como especie a dominar la Tierra y no a gozar, como un animal, o a servir como los esclavos (V, 17).

Observación final

El hombre que piensa siente cierto pesar, que se puede trocar en desazón moral, desconocida por el que no piensa. Esto es, la insatisfacción ante la Providencia que rige el curso del mundo en su totalidad, al considerar los males que oprimen tanto al género humano y que (al parecer) no ofrecen esperanza de mejoramien-

to. Pero es de extrema importancia estar satisfecho con la Providencia (a pesar de que nos haya prescripto tan penoso sendero sobre la Tierra); en parte, para cobrar coraje en medio de las penurias; en parte, para no perder de vista nuestra propia culpa —que quizá sea la única causa de todos estos males— en vez de descargarla sobre el Destino, que es un modo de desaprovechar el auxilio que viene del propio mejoramiento.

Hay que admitir que los mayores males que oprimen a los pueblos civilizados derivan de la guerra, y no tanto de las presentes o pasadas, como de los preparativos incesantes y siempre crecientes para la futura. A este fin se aplican todas las fuerzas del Estado y todos los frutos de la cultura, que podrían emplearse para el incremento de una cultura aún mayor. En muchos lugares se violenta rudamente a la libertad, y el maternal cuidado del Estado por sus miembros individuales se transforma en un despiadado rigor de exigencias que se justifica por el temor de peligros exteriores. Pero esta cultura, es decir, el estrecho vínculo de los estamentos de una comunidad, que permite el fomento del mutuo bienestar; la población e incluso el grado de libertad que aún resta, a pesar de las leyes que mucho la limitan, ¿son bienes que se podrían encontrar si esa guerra constantemente temida no obligase a los jefes de Estado a prestar atención a la humanidad? Piénsese en China: por su misma situación podría ser atacada de modo imprevisto, pero no ha de temer ningún enemigo poderoso, debido a lo cual se aniquiló en ella todo vestigio de libertad.

Luego, en el grado de cultura en que todavía se halla el género humano, la guerra es un medio inevitable para extender la civilización, y sólo después que la cultura se haya perfeccionado (Dios sabe cuándo) nos será saludable una paz perpetua y se tornará posible. Por tanto, en lo que se refiere a este punto, somos enteramente culpables de los males que provocan en nosotros tantos amargos lamentos. El texto sagrado tiene razón al representar la mezcla de los pueblos en una sociedad y su completa liberación de peligros externos, cuando apenas se iniciaba la cultura de los mismos, como obstáculo para una cultura ulterior y como el hundimiento en una incurable corrupción.

La segunda insatisfacción del hombre concierne al orden de la naturaleza, con relación a la brevedad de la vida. Lo cierto es que se aprecia su valor de modo erróneo, cuando se la desea más larga de lo que realmente dura, puesto que sería la prolongación de un juego en constante lucha con puras penurias. Pero, en todo caso, hemos de juzgar con benevolencia el juicio infantil que teme la muerte sin amar la vida y que, resultándole difícil recorrer un solo día de su vida con un contento tolerable, jamás le bastan los días para repetir semejante calamidad. Pero si pensamos en la multitud de cuidados que nos atormentan para alcanzar los medios de mantener una vida tan breve; si reflexionamos sobre la multitud de injusticias que se cometen en nombre de la esperanza de un goce futuro, por breve que sea, tendremos que creer, racionalmente, que si el

hombre abarcara una existencia de ochocientos o más años, apenas si el padre podría sentir segura su vida frente al hijo, o un hermano con relación al otro, o un amigo junto a otro. Los vicios de una humanidad de tan larga vida llegarían a tal altura que no sería digna de un destino mejor que desaparecer de la Tierra bajo un diluvio universal (VI, 12-13).

El tercer deseo, o más bien el hueco anhelo (puesto que tenemos conciencia de que jamás participaremos de lo deseado) está en la imagen tan alabada por los poetas, de la edad de oro. En ella nos libraríamos de las necesidades imaginarias con que el lujo nos oprime, y nos contentaríamos con las meras necesidades naturales; dominaría una integral igualdad entre los hombres, una paz permanente; en una palabra, el puro goce de una vida despreocupada, consumida en el ensueño de la pereza o en juegos infantiles. Un anhelo que torna muy excitantes los Robinsones y los viajes a las islas del Sur; pero, en general, demuestran el tedio que el hombre pensante siente en la vida civilizada, cuando en ella sólo busca el *goce*, como lo valioso. Si la razón le recuerda por ejemplo, que debe darle valor a la vida mediante la acción, le opone el contrapeso de la pereza. La nulidad del deseo de retornar a aquella época de simplicidad e inocencia queda suficientemente mostrada por lo que nos enseña la anterior exposición del estado originario: el hombre no se pudo mantener en él porque no le bastaba; luego, no estaría dispuesto a retornar al mismo. Por tanto, debe imputarse a sí mismo y a su propia elección el actual estado de penurias.

Una exposición semejante de su historia es provechosa y útil al hombre como enseñanza y enmienda al mostrarle cómo no debe culpar a la providencia por los males que lo oprimen; que tampoco es justo atribuir su propia falta a un pecado original de sus primeros padres, a causa del cual la posteridad habría heredado una inclinación a tales trasgresiones (pues las acciones voluntarias no pueden implicar algo que se herede); sino que debe reconocer con pleno derecho que lo hecho por aquellos fue hecho por él mismo y que debe imputarse a sí mismo la culpa de todos los males surgidos del abuso de la razón, puesto que debe tener lúcida conciencia de que en las mismas circunstancias se comportaría de idéntico modo, de tal manera que el primer uso que habría hecho de la razón hubiese sido abusar de ella (aun contra la indicación de la naturaleza). Si admitimos que este punto se halla justificado moralmente, una vez realizado el balance del mérito y la culpa, tampoco los males propiamente físicos dejarían un excedente a nuestro beneficio.

Y el resultado de una antiquísima historia de la humanidad, investigada por la filosofía, es este: satisfacción con la providencia y la marcha de los asuntos humanos en su totalidad, que surgiendo del bien no continúan hacia el mal, sino que se desarrollan gradualmente de lo peor a lo mejor, según un progreso del que cada uno participa en la medida de sus fuerzas. La misma naturaleza llama a esta colaboración.

SOBRE EL LIBRO *IDEAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD* DE J. G. HERDER

I. Reseña de la primera parte de la obra

El espíritu de nuestro ingenioso y elocuente autor muestra en este escrito su ya reconocida originalidad. Pero, como ocurre con algunos otros salidos de su pluma, tampoco puede ser juzgado con criterio ordinario. Diríase que su genio no recoge meramente ideas del amplio campo de las ciencias y las artes, con el fin de acrecentar así una comunicación con otros, sino que las transforma (si tomamos prestada su expresión) según cierta ley de asimilación, siguiendo a la manera propia de su específico modo de pensar. Por eso, se distinguen notablemente de las ideas que nutren y desarrollan otras almas (pág. 292); y así, se tornan poco susceptibles de ser comunicadas. Por eso, podría ocurrir muy bien que lo que él denomina *filosofía de la historia de la humanidad* sea algo por completo diferente a lo que habitualmente se entiende por ella. No se halla, por ejemplo, exactitud lógica en la determinación de los conceptos o una cuidadosa distinción y justifica-

ción de los principios; sino más bien, encontramos una mirada que se extiende hasta lo remoto sin detenerse por mucho tiempo en nada y una hábil sagacidad en el hallazgo de analogías, que emplea con osada imaginación unida con una gran habilidad para apoderarse, por medio de sentimientos e impresiones, de un objeto mantenido siempre en la más oscura lejanía, sentimientos, que entendidos como efectos de gran contenido intelectual o también como multívocas indicaciones, permiten conjeturar más que lo que una fría apreciación podría encontrar en ellos. Puesto que la libertad de pensamiento (que se encuentra aquí en gran medida), ejercida por una fecunda inteligencia, siempre proporciona materia para pensar, trataremos de destacar, hasta donde nos sea posible, las ideas más importantes y originales, exponiéndolas con las propias expresiones del autor. Al final añadiremos algunas notas sobre el todo de la obra.

Nuestro autor comienza por ampliar la perspectiva para asignarle al hombre de este modo, un puesto entre los demás habitantes del planeta del sistema solar a que pertenecemos. Y, a partir de la situación media y no desventajosa del astro en que reside, concluye en un "mero entendimiento terrenal, de acuerdo con esa condición media, y en una virtud humana todavía muy equívoca, con la cual debemos contar. Puesto que nuestros pensamientos y facultades viven, manifiestamente, de nuestra organización terrenal, tendiendo a modificarse y transformarse con el fin de lograr un estado de pureza y delicadeza conforme a lo que le ha

concedido la Creación, y puesto que, si permitimos que la analogía nos conduzca, lo mismo ha de ocurrir en los demás planetas, será posible conjeturar que el hombre tenga un fin que comparte con los habitantes de estos últimos, no para emprender alguna mudable marcha a través de esos planetas, sino para alcanzar cierto trato con todas las criaturas que lograron madurez en tantos y diversos mundos hermanos". Desde aquí encamina sus consideraciones a las revoluciones que precedieron a la aparición del hombre. "Antes que el aire, el agua y la tierra fueran producidos, muchos gérmenes se tuvieron que fusionar y precipitar entre sí. Y los múltiples géneros de la tierra, de los minerales, de los cristales, incluyendo la organización de los moluscos, plantas, animales y, por último, del hombre, suponen quién sabe qué disoluciones y revoluciones de unos géneros en otros. Él, hijo de todos los elementos y de todos los seres; él, conjunto refinadísimo y, por así decirlo, la flor de la Creación terrestre, no pudo ser sino el último y mimado hijo de la naturaleza, cuya constitución y recepción tuvo que estar antecedida por muchas evoluciones y revoluciones". La esfericidad de la tierra lo asombra por la unidad que hay en ella, a pesar de la mayor diversidad imaginable. "Quien alguna vez haya considerado con empeño esta figura ¿podría ser llevado a una ortodoxia en filosofía y religión o por ello asesinar en nombre de tal credo, con sordo pero callado celo?" También en la inclinación de la eclíptica encuentra ocasión para considerar el destino del hombre. "Bajo nuestro sol, cuya marcha es oblicua, toda

acción humana está dentro del período anual". El conocimiento más preciso de la atmósfera, y también el influjo de los astros sobre ella, promete —según le parece— una gran influencia sobre la historia de la humanidad, una vez que aquel influjo sea conocido con mayor rigor. En el capítulo que trata la división de las tierras y los mares, la estructura terrestre se presenta como fundamento explicativo de la diversidad de la historia de los pueblos. "Asia es tan coherente en costumbres y usos porque, de acuerdo con el suelo, tiene también la forma de un todo. El pequeño Mar Rojo, al contrario, divide las costumbres y, más aún, el pequeño Golfo Pérsico. Los numerosos lagos, montañas y ríos, así como la tierra firme, no sin fundamento, ocupan en América una gran extensión bajo clima templado; y la estructura del Viejo Continente fue establecida por la naturaleza en relación con la morada del hombre, de un modo diferente a la del Nuevo Mundo".

El segundo libro trata de las organizaciones terrenales. Comienza por el granito, sobre el cual ha actuado la luz, el calor, el aire enrarecido y el agua. Quizá por eso, el sílex se transformó en calcáreo, en el cual se formaron los primeros seres vivientes del mar, es decir, los moluscos. La vegetación comienza después… Comparación de la estructura del hombre con la de las plantas, y del amor sexual del primero con las flores de las últimas. Utilidad del reino vegetal con respecto del hombre. Reino animal. Variación del mismo y del hombre, según los climas. Los del viejo mundo son imperfectos. "Las clases de criaturas se amplían cuanto

más se alejan del hombre; a medida que se le aproximan disminuyen. En todos hay una forma principal y una estructura ósea semejante. Tales tránsitos no tornan inverosímil la tesis según la cuál en las criaturas marinas, en las plantas y, quizá, hasta en los llamados seres inanimados, domine una y la misma disposición hacia la organización, sólo que en estado infinitamente tosco y confuso. A la mirada del Ser Eterno, que ve todo en una conexión, la forma de una partícula de hielo en el momento en que se engendra y el copo de nieve que se configura en ella, tienen una relación análoga a la de la formación del embrión en el cuerpo materno. El hombre es una criatura intermediaria entre los animales, o sea que es la forma más expandida posible, en la cual se reúnen todos los caracteres de todos los géneros que se hallan en torno de él, y constituyen el conjunto más fino. A partir del aire y del agua veo llegar, por así decirlo, a los animales, desde las alturas y los abismos avanzan hasta el hombre y se aproximan, paso a paso, a su estructura". Este libro concluye con las siguientes palabras: "¡Alégrate, oh hombre, por tu condición, y estúdiate, noble criatura intermediaria, en todo lo que vive en torno a ti!"

El tercer libro compara la estructura de las plantas y animales con la organización humana. No podemos seguirlo en este punto, puesto que pone las consideraciones de los naturalistas al servicio de sus propias intenciones. Sólo me referiré a algunos resultados. "Por medio de tales o cuales órganos, la criatura engendra una viviente excitación, a partir de la muerta vida vege-

tal; y desde la suma de esas excitaciones, depuradas por finos canales, engendra el *médium* de la sensación. El resultado de la excitación deviene en impulso; el de la sensación pensamiento. He aquí la eterna marcha hacia delante de la creación orgánica, la cual fue puesta en toda criatura viviente". Tanto en las plantas como en los animales, el autor no tiene en cuenta a los gérmenes, sino a una fuerza orgánica. Dice: "Así como en las plantas hay vida orgánica, también la hay en el pólipo. Por eso, existen muchas fuerzas orgánicas: la propia de la vegetación, la de la excitación muscular, la de la sensación. Cuanto mayor es el número y fineza de los nervios, tanto más grande llega a ser el cerebro y más inteligente la especie. El 'alma animal' es la suma de todas las fuerzas que actúan en la organización, y el instinto no constituye una fuerza especial de la naturaleza, sino la dirección que ella, por medio de su temperatura, le otorgó a la totalidad de las mismas. Un único principio orgánico de la naturaleza —que ora llamamos configurador (en la piedra), ora impulsivo (en las plantas), o también sensitivo o constructivo de lo artificial, y que, en realidad, siempre sigue siendo una y la misma fuerza orgánica— se va dividiendo en mayor número de órganos y diversidad de miembros. A medida que aumenta el mundo propio de ellos, tanto más desaparece el instinto, para iniciarse, de ese modo, un uso peculiar y más libre de los sentidos y los miembros (como ocurre, por ejemplo, en los hombres)".

Finalmente, el autor llega a establecer la esencial diferencia de la naturaleza humana. "La marcha erguida

del hombre le es naturalmente propia; inclusive, es la organización para la misión total de su especie y su carácter distintivo". No sólo le fue asignada dicha posición por estar destinado a la razón, sino que pudo lograrla en virtud de tal postura erguida, puesto que la razón es un efecto natural de esa disposición, debido a que, simplemente, le era necesaria para poder andar erguido. "Ante esa sagrada obra de arte, ante semejante beneficio, por medio del cual nuestra especie llegó a ser humana, permitidnos permanecer con agradecida y asombrada mirada, porque vemos cómo la nueva organización de fuerzas comenzó con la estructura erguida de la humanidad y cómo por ella, únicamente, el hombre fue hombre".

En el cuarto libro, el autor sigue desarrollando el mismo punto. "¿Qué le faltó a la criatura semejante al hombre (al mono) para ser hombre?" ¿Y por qué éste llegó a serlo? Por la configuración de la cabeza para la posición erguida; por la organización interna y externa hacia el equilibrio perpendicular; el mono tiene todas las partes del cerebro que el hombre posee; pero la forma del cráneo está situada hacia atrás, debido a que su cabeza se configuró desde otro ángulo y a que no fue hecho para la marcha erguida. Y por ello, todas las fuerzas orgánicas actuaron de otro modo. "Mira hacia el cielo, oh hombre, y alégrate al contemplar tu inmensa ventaja, unida por el Creador del mundo a un principio tan simple como el de tu posición erecta. Elevado sobre la tierra y las hierbas, ya no domina el olfato, sino el ojo. Con la marcha erguida, el hombre llegó a ser

una criatura artificial; recibió manos libres y artísticas; sólo con esa marcha erguida se produjo el verdadero lenguaje humano. Teórica y prácticamente la razón sólo es algo adquirido: consiste en aprender la proporción y dirección de las ideas y facultades, por medio de las cuales el hombre fue formando según su organización y modo de vivir". Y ahora, la libertad. "El hombre es el primer ser liberado en la creación: está erguido". El pudor "se tuvo que desarrollar tempranamente por la posición erguida". Su naturaleza no está sometida a ninguna extraña variedad. "¿Por qué? Por su posición erguida, y no por otra razón... Fue formado para la humanidad; su estado de calma, su amor sexual, su simpatía y amor maternal: todo constituye un peldaño para la humanidad, propia de la formación erguida; las reglas de la justicia y de la verdad se fundamentan sobre la posición erguida del hombre, y también ella lo educa para la urbanidad. La religión es la suprema humanidad. El encorvado animal siente oscuramente; Dios elevó al hombre de tal modo que, aún sin quererlo ni saberlo él, vislumbra las causas de las cosas. Y te encuentra a Ti, oh grandioso conjunto de todas las cosas. Y la religión produce la esperanza y la fe en la inmortalidad". De estos temas trata el quinto libro. "Desde las piedras a los cristales, de éstos a los metales, desde los metales al reino vegetal, desde aquí al animal y, finalmente, al hombre, vemos cómo se acrecienta la forma de la organización. Al mismo tiempo, se diversifican las fuerzas e impulsos de las criaturas, y por fin to-

das se reúnen en la estructura del hombre, en la medida en que ésta puede abarcarlas"...

"A través de la serie de seres, advertimos una semejanza de las formas principales, que se van aproximando cada vez más a la estructura humana, así como vemos también que se le acercan, poco a poco, las fuerzas e impulsos. A cada criatura se le ha asignado cierta duración de vida, de acuerdo con el fin de la naturaleza que ella debe secundar. Cuanto más organizada es una criatura, tanto más entran en la constitución de su estructura los reinos inferiores. El hombre es el compendio del mundo: la cal, la tierra, las sales, los ácidos, el aceite y el agua, las fuerzas de la vegetación, de las excitaciones y de la sensación, se reúnen orgánicamente en él. Esto nos lleva a admitir un *reino invisible de las fuerzas* y tenemos que postular una serie creciente de ellas; ese reino está en las mismas rigurosas conexiones y tránsitos que los observados en la serie visible de la creación. Todo esto trabaja para la inmortalidad del alma; y no sólo para esto, sino para la perduración de la totalidad de las fuerzas eficientes y vivientes de la creación universal. La fuerza es imperecedera, aunque el instrumento se pueda descomponer". "Lo que lleva a la vida, lo que otorga vida a todo lo viviente, vive; lo que actúa, actúa eternamente en eterna conexión". Tales principios no se contraponen "por que no es éste el lugar de hacerlo". Sin embargo, "en la materia vemos tantas fuerzas semejantes a las espirituales, que una total oposición y contradicción de estas entidades, por

cierto absolutamente diversas entre sí —espíritu y materia— es muy improbable, aunque parezcan contradecirse". "Ningún ojo ha visto gérmenes pre-formados. Es incorrecto hablar de epigénesis, pues parecería que los miembros crecen desde fuera. Hay una formación (génesis); existe el efecto de *fuerzas internas*, de las cuales la naturaleza dispone de gran cantidad, y al *configurarlas*, las torna visibles. Nuestra alma racional no es la que forma el cuerpo: sino el dedo de la divinidad, la fuerza orgánica". Ahora bien, esto significa: "1. La fuerza y el órgano se vinculan del modo más íntimo posible; pero no son una y la misma cosa. 2. Toda fuerza actúa en armonía con su órgano, puesto que ella se lo ha formado para que manifieste y asimile a su esencia. 3. Aunque la envoltura deje de ser, la fuerza permanece, puesto que ésta existía de antemano, pero en estado inferior, más, en cualquier caso, ya existía antes orgánicamente, sin esa envoltura". Por esa razón, el autor se opone a los materialistas: "¡Dejad que nuestra alma sea una y la misma cosa con la totalidad de las fuerzas de la materia, de las excitaciones, de los movimientos, de la vida! Y que únicamente ella actúa, en más elevado grado, dentro de una organización finamente estructurada ¿se vería desaparecer, acaso, sólo a una fuerza que proviene del movimiento de la excitación, o bien esas fuerzas interiores son una y la misma cosa que sus órganos?" De la rigurosa conexión de los mismos, se desprende que sólo pueden estar en progresión. "Podemos considerar al género humano como un grandioso confluir de las fuerzas orgánicas inferiores, que germi-

narían en él para constituir la configuración *(Bildung)* de la humanidad"

De este modo se muestra que la organización humana acontece en un ámbito de fuerzas espirituales.

"1. El pensamiento es algo en absoluto diferente de lo que los sentidos proporcionan. Todas las experiencias sobre su origen son testimonio de que es el efecto de un ser que actúa de modo orgánico, por cierto, pero por propio poder y según leyes de enlaces espirituales.

2. Así como el cuerpo crece al alimentarse, así también lo hace el espíritu por medio de las ideas; inclusive advertimos en éste las mismas leyes de asimilación, crecimiento y producción… Brevemente dicho: se ha formado en nosotros un hombre interior y espiritual que tiene su propia naturaleza y usa el cuerpo como instrumento. La clara conciencia, esta gran superioridad del alma humana, se ha formado en ella de un modo espiritual, a través de la humanidad, etc.". En una palabra —si es que hemos entendido correctamente—; el alma llega a ser, ante todo, a partir de fuerzas espirituales que se han ido agregando poco a poco. "Nuestra humanidad sólo constituye un ejercicio preliminar; el pimpollo de una futura flor. Paso a paso la naturaleza va rechazando lo innoble, mientras construye lo espiritual, y torna lo fino aún más delicado y esto nos permite esperar que su mano de artista conducirá a nuestro pimpollo de humanidad a una existencia en que pueda aparecer en su propia, verdadera y divina forma humana".

Concluye con esta proposición: "La actual condición del hombre es, verosímilmente, la de un miembro inter-

mediario, que sirve de vínculo entre dos mundos. Al concluir la cadena de las organizaciones terrenales, y en virtud de ser el miembro supremo y último, comienza el hombre —precisamente por esta razón— la cadena de una especie de criaturas superiores, de la que él es el grado más bajo. Y, de tal modo, es, verosímilmente, el anillo intermediario entre dos sistemas de la Creación que se interpenetran recíprocamente. Expone ante nosotros dos mundos a la vez, y en ello consiste la aparente duplicidad de su esencia. La vida es lucha, y la flor de la humanidad pura e inmortal es una corona difícilmente conquistada. Por eso nos aman nuestros hermanos del grado superior; nos aman más que lo que nosotros los buscamos y podemos amar, pues ellos ven con mayor claridad nuestra condición; y nos educan para hacernos, quizá, partícipes de su felicidad. No nos es posible representarnos bien la circunstancia de que la condición futura deba ser, con respecto a la actual, tan incomunicable como el animal que está en el hombre podría hacerlo creer; pues, sin una iniciación superior, el lenguaje, y la ciencia incipiente, parecerían ser inexplicables. También en épocas remotas, los más grandes efectos sobre la tierra han surgido de circunstancias inexplicables; inclusive las mismas enfermedades fueron, con frecuencia, instrumentos para la producción de tales efectos, surgiendo cuando el órgano llegaba a ser inutilizable en la esfera habitual de la vida terrena. De tal manera, parece natural que la infatigable fuerza interna reciba, quizá, impresiones para las cuales no estaba capacitada una organización intacta. Sin embargo,

el hombre no debe penetrar con la mirada en su condición futura, sino con la fe". (¿Cómo es posible que desde el momento en que él cree poder contemplarse, se le impida hacer uso entre tanto de esa capacidad?) "Por lo menos, es cierto que en cada una de sus fuerzas reside una infinitud; también las fuerzas del universo parecen estar ocultas en el alma, y sólo necesitan una organización o una serie de organizaciones para ponerlas en actividad y ejercicio. Tal como la flor, que se levanta y, por su forma erguida, pone término al reino de la creación subterránea, todavía desprovisto de vida, el hombre, que vuelve a erguirse, está por encima de todos los (animales) encorvados sobre la tierra. Está allí con la mirada hacia lo alto y las manos levantadas, tal como un hijo que, en el hogar, espera el llamado de su padre".

La idea y la intención final de esta primera parte (primera parte de una obra que, al parecer, constará de muchos volúmenes) consiste en lo siguiente. Se debe probar —evitando toda investigación metafísica— la naturaleza espiritual del alma humana, su perseverancia y progresos en la perfección, a partir de las analogías que tiene con las configuraciones naturales de la materia, principalmente, con las de su organización. Con ese fin, las fuerzas espirituales, para las que la materia sólo es un elemento de construcción, ocupan cierto reino invisible de la creación, que contiene la fuerza vivificante y organizadora del todo. De este modo, el esquema de la perfección de tal organización está en el hombre. A él se le aproximan, desde los grados ínfimos, todas las criaturas terrenales, hasta que finalmente —y sólo por esa organi-

zación perfecta que concluye de modo excelente con la marcha erguida del animal— el hombre llega a ser. Con su muerte no podría terminar, sin embargo, el avance y acrecentamiento de las organizaciones ya mostradas circunstancialmente en todas las clases de criaturas, sino que, antes bien, es lícito esperar un paso más de la naturaleza hacia operaciones todavía más delicadas, para fomentarla y elevarla a un grado de vida futura aún más alta, y así hasta lo infinito. Como autor de esta reseña estoy obligado a confesar que no entiendo esa conclusión, partiendo de la analogía de la naturaleza, aun en el caso de que admita aquella gradación continua de sus criaturas e incluso la regla de la misma, a saber, la de la aproximación al hombre. Pues hay que contar con seres diferentes que ocupan los múltiples grados de la organización, siempre perfectible. De semejante analogía podría concluir que en otro lado, por ejemplo en otro planeta, podría haber otras criaturas que ocuparan, por su organización, el grado inmediato superior al hombre; pero no que sea el mismo individuo quien lo alcance. El hecho de animales que desarrollaron alas a partir de un estado de oruga o larva, constituye un dispositivo totalmente peculiar de la naturaleza y apartado de sus procedimientos habituales, sin contar con que la palingenesia no sigue a la muerte, sino al estado de crisálida. En este caso se debería mostrar, por el contrario, que la naturaleza puede levantar los animales desde sus cenizas, es decir, después de su descomposición o incineración, llevándolos a constituir organizaciones específicamente más perfectas. Sólo así, y en analogía con ello, se podría

concluir que acontece lo mismo con el hombre reducido a cenizas.

Por tanto, no existe la menor semejanza entre la elevación gradual del mismo hombre a una organización más perfecta en otra vida y la jerarquía que se puede pensar entre géneros e individuos absolutamente diferentes de un reino natural. Lo único que la naturaleza nos permite ver aquí es el abandono de los individuos a su completa destrucción, conservando tan sólo la especie. En cambio, se nos pide que sepamos si el individuo humano puede sobrevivir a su destrucción aquí, en la Tierra. Quizá razones morales o, si se quiere, metafísicas nos lleven a ese resultado; pero nunca por analogía con la generación visible, cualquiera que ésta sea. En lo concerniente a aquel reino invisible de fuerzas eficientes y autónomas, no vemos cuáles son los motivos por los que el autor —que creía poder probar con seguridad su existencia, a partir de las generaciones orgánicas— no prefirió derivar el principio pensante en el hombre, en cuanto dicho principio es de naturaleza meramente espiritual, de semejantes fuerzas, en lugar de hacerlo surgir de la organización del caos. Sólo podría ser así, si el autor considerara esas fuerzas espirituales como radicalmente diferentes del alma humana; pero entonces ésta no sería una sustancia especial, sino un mero efecto de la naturaleza universal e invisible, que anima y desarrolla la materia. Sin embargo, no podríamos aprobar sin reparos semejante opinión. Pero ¿qué pensar en general de la hipótesis de fuerzas invisibles que actúan en la organización? Es decir, del in-

tento de explicar lo que no se entiende por lo que se entiende todavía menos. La experiencia nos permite conocer, aunque más no fuese, las leyes de semejante hipótesis, puesto que sus causas siguen siendo desconocidas por la imposibilidad de experimentarlas. Ahora bien, ¿qué puede aducir el filósofo para justificar su arrogancia, fuera de la mera desesperación por no encontrar en la naturaleza la aclaración de sus conocimientos? Y ¿dónde trataría de obtener la solución, sino en el fecundo campo de la poesía? Pero también este recurso sigue siendo metafísico e, inclusive, muy dogmático, aunque el autor repudie la Metafísica, porque así lo quiere la moda.

En lo concerniente a la jerarquía de las organizaciones, diré que no es necesario reprocharle el no haber podido satisfacer su intención, que sobrepasaba en mucho este mundo, pues el uso que se hace de ella en relación al reino natural, es decir, a la Tierra, no conduce a nada. La pequeñez de las diferencias —si se comparan a especies según la semejanza que tienen entre sí— constituye una consecuencia necesaria, dada la tan grande diversidad de esta diversidad misma. Puesto que una especie no ha surgido de otra, ni todas de una original y única, ni tampoco de una matriz generadora única, sólo una afinidad entre ellas conduciría a las Ideas; pero éstas son tan exorbitantes que la razón tiene que retroceder ante ellas, lo cual no se le debe imputar, sin embargo, a nuestro autor, sin ser injusto. En lo que concierne a su contribución a la anatomía comparada, realizada a través de todos los géneros animales y,

desde ellos, hasta las plantas, debe ser juzgada por los que se ocupan de la descripción natural. Ellos podrían decir hasta qué grado les es útil la indicación que el autor propone para otras observaciones nuevas, y establecer si, en general, tienen algún fundamento. Pero la unidad de la fuerza orgánica (pág. 141) es una idea que está por completo fuera del campo de una teoría de la naturaleza, basada en la observación, puesto que, en relación con la diversidad de todas las criaturas orgánicas, es autocreadora y, además, constituye lo que diferencia los numerosos géneros y especies, de acuerdo con la diversidad de los órganos, ya que por medio de éstos actúa de diferente modo; pertenece a una filosofía meramente especulativa y, si tal concepción encontrara acceso en ella, causaría grandes estragos entre los conceptos tradicionales. En manifiesto que pretender determinar cual sea la organización de la cabeza —exteriormente, por su figura e interiormente por el cerebro—, que está necesariamente vinculada con la marcha erguida, es algo que sobrepasa toda razón humana, y se excede aún más cuando se pretende explicar cómo una organización simplemente dirigida a ese fin contiene el fundamento de la facultad racional que, de acuerdo con tal tesis, tendría que participar con el animal. La razón humana andaría forzosamente a tientas, ora siguiendo el hilo conductor fisiológico, ora volando con la metafísica.

Estas advertencias, como es natural, no le sustraen todo mérito a una obra tan rica de pensamiento. Uno excelente (para no mencionar las muchas reflexiones tan

bellamente dichas como noble y verdaderamente pensadas) está en la valentía con que el autor supo superar los escrúpulos propios de su estado —que tan frecuentemente estrechan la filosofía— para atenerse a la mera búsqueda de la razón y a lo que ella, por sí misma, puede alcanzar, en lo que le deseamos muchos continuadores. Además, la misteriosa oscuridad con que la misma naturaleza encubre la formación de las organizaciones y la división de las criaturas en clases, es parcialmente culpable de la oscuridad e incertidumbre propias de la primera parte de esta historia filosófica de la humanidad, concebida para vincular entre sí, y dentro de lo posible, los extremos más distantes de ella, es decir, para conciliar el punto en que se inició con el que se pierde, más allá de la historia terrenal, en lo infinito. Es cierto que se trata de un ensayo audaz; pero, sin embargo, natural al impulso investigador de nuestra razón, el cual en nada es deshonroso, aun cuando no tenga una conclusión exitosa. Pero, justamente por este motivo, es de desear, que nuestro ingenioso autor encontrara ante sí una firme base al continuar su obra, y que impusiera algún freno al vivaz genio de que está dotado, de tal modo que la filosofía, cuyo cuidado consiste, más que en fomentar exuberantes retoños, en podarlos, le permita llevar a buen término su empresa; pero no mediante señales, sino con conceptos precisos; no por leyes valoradas por el corazón, sino por aquellas que se observan; no por medio de una alada imaginación, debida a la metafísica o al sentimiento, sino por una razón amplia en sus proyectos, pero cautelosa en su ejercicio.

II. Consideraciones del autor de la reseña de "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" de Herder, respecto de un artículo dirigido contra esa reseña, aparecido en el *Teutschen Merkur*, en Febrero (1785)

En el *Teutschen Merkur* del mes de febrero, pág. 148, se presenta con el nombre de un Pastor, un defensor del libro del señor Herder contra los supuestos ataques publicados en nuestro *Allgemeinen Literatur-Zeitung* ("Periódico de literatura universal"). No sería justo implicar el nombre de cierto apreciado escritor en el conflicto entre el autor de la reseña y el contrincante de ella; por eso, sólo queremos ahora —conforme con la máxima de austeridad, imparcialidad y moderación que dan la pauta de este periódico— justificar nuestro modo de proceder en el anuncio y apreciación de la mencionada obra. En su escrito, el Pastor discute apasionadamente con un metafísico que sólo existe en su pensamiento y que, tal como se lo representa, está por completo desprovisto de la cualidad de instruirse mediante el camino de la experiencia o de las conclusiones de la analogía natural, cuando aquélla no basta. Y de ese modo, amoldar todas las cosas a su propio criterio, digno de una infecunda y escolástica abstracción. El autor de la reseña puede encontrar semejante violenta polémica muy de su agrado, pues en ese punto se halla en completo acuerdo con el Pastor: su propia reseña es la mejor prueba de ello. Pero como cree conocer bastante bien los materiales para una antropología y tam-

bién algo del método que se debe emplear en un intento como éste, que es el de establecer una historia de la humanidad en la totalidad de sus determinaciones, está convencido que tales materiales no se deben buscar en la metafísica o en el gabinete del naturalista, por medio de la comparación del esqueleto del hombre con el de las otras especies animales. Pero este tipo de consideración, menos que cualquier otro, podría llevar a pensar que el hombre esté destinado para otro mundo. Semejante destino sólo se puede encontrar en sus acciones, puesto que en ellas se revela el carácter. También está convencido que el señor Herder nunca tuvo la intención de proporcionar, en la primera parte de la obra (que sólo contiene la presentación del hombre, concebido como un animal dentro del sistema general de la naturaleza y, por tanto, como un *prodromus* de las futuras ideas) los materiales reales para una historia del hombre, sino que sólo ofreció pensamientos que pueden llamar la atención de fisiólogos, extendiendo sus posteriores investigaciones, en la medida de lo posible —por lo general sólo las refiere él a una interpretación mecánica de la estructura animal— a la organización conforme a fines, que posibilita en tales criaturas el uso de la razón. En este punto, le atribuyó a esas investigaciones una importancia que hasta entonces no habían tenido nunca. Quien participe de esa opinión no necesitará (como exige el Pastor en la pág. 161) demostrar que la razón humana sea posible en otra forma de organización: tal cosa es tan poco susceptible de ser entendida como si alguien estableciera que ella única-

mente es posible en la forma actual. También el uso racional de la experiencia tiene límites. Cierto que ésta no puede indicar que algo posee una u otra constitución; pero jamás que no pudiera ser de otro modo. Por otra parte, ninguna analogía podría llenar el inmenso abismo entre lo contingente y lo necesario. En la reseña dijimos: "la pequeñez de las diferencias —si se comparan las especies según la semejanza que tienen entre sí— constituye una consecuencia necesaria, dada la tan grande diversidad dentro de esta diversidad misma. Puesto que una especie no ha surgido de otra ni todas de una especie original y única, ni tampoco de una matriz generadora única, sólo una afinidad entre ellas conduciría a las Ideas; pero éstas son tan exorbitantes que la razón tiene que retroceder ante ellas, lo cual no se le debe imputar, sin embargo, a nuestro autor, sin ser injusto". Estas palabras indujeron al Pastor a creer que en la reseña de la obra había cierta ortodoxia metafísica y, por tanto, intolerancia. Por eso añade: "la sana razón, dejada en su libertad, no retrocede de espanto ante idea alguna". Pero no hay que temer por lo que se imagina. Simplemente, es el *horror vacui* de la sana razón humana lo que la hace retroceder de espanto cada vez que tropieza con alguna idea que no permite pensar absolutamente nada. Desde este punto de vista, el código ontológico podría servir muy bien como canon del teológico y, por cierto, de la tolerancia. Además el Pastor encuentra que el mérito atribuido al libro, a saber, el de la libertad de pensamiento, es demasiado vulgar, cuando se lo dedica a tan famoso escritor. Sin

duda, piensa que se trata de la libertad externa que, en efecto, no constituiría mérito alguno, puesto que depende del lugar y época. Pero la reseña tenía ante los ojos a la libertad interna, es decir a la que se independiza de las cadenas de los conceptos y modos de pensar habituales o fortalecidos por la opinión común. Esta libertad es tan poco común, que, inclusive, los que confiesan ser de la filosofía, rara vez se han podido elevar hasta ella. El siguiente reproche, dirigido contra la reseña: "que ella elige pasajes que expresan los resultados, pero no, al mismo tiempo, los que los preparan", constituye, por cierto, un mal inevitable en cualquier autor; y eso, en realidad, es más soportable que ensalzar o condenar todo en general por medio de la elección de uno u otro pasaje. Con todo el debido respeto y aun asociándonos a la fama actual, pero más todavía a la futura del autor, mantenemos el juicio que hemos emitido sobre la obra considerada, que dice algo por completo diferente a lo que el Pastor le atribuye (no muy responsablemente) en la pág. 161, a saber: que el libro no habría llevado a cabo lo que el título prometía. En efecto, el título no prometía, en modo alguno, desarrollar en el primer tomo —que sólo contiene estudios preliminares del orden general y referido a cuestiones fisiológicas— lo que se espera de los siguientes (que, en lo que podemos juzgar, contendrán la antropología propiamente dicha). No era superflua la advertencia de que en esta parte debía limitar la libertad que, en la primera, merecía todavía plena indulgencia. Por lo demás sólo corresponde al autor mismo llevar a ca-

bo lo que el título promete; y su talento y erudición permiten esperar que así sea.

III. Reseña de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.*

Esta parte, que se extiende hasta el libro décimo, describe en primer término —en seis secciones del sexto libro— la organización de los pueblos próximos al polo Norte y alrededor de los confines asiáticos de la Tierra; las zonas de los pueblos ya cultivados, los países africanos, los hombres que habitan las islas de la región tropical y los americanos. El autor da término a sus descripciones manifestando el deseo de que se realice una colección de nuevos grabados de esos países, tal como ya fue comenzada por Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Georgi, y otros. "¡Qué bello regalo si alguien, capacitado para ello, reuniera fieles pinturas, actualmente esparcidas aquí y allí, de la diversidad de nuestra especie, y fundase así una parlante teoría natural y una fisiognómica de la humanidad! Difícilmente podría el arte tener aplicación más filosófica. Una carta antropológica, semejante a la que Zimmermann hizo para la Zoología, tendría que indicar nada más que la diversidad de la humanidad en todos los fenómenos y aspectos. Semejante empresa coronaría una obra filantrópica".

El séptimo libro considera, en primer lugar, los principios según los cuales, a pesar de formas tan diversas,

el género humano constituye por todas partes una especie, aclimatada en cualquier región de la tierra. En seguida aclara los efectos del clima sobre la constitución del hombre, tanto con respecto al cuerpo como al alma. De modo penetrante el autor advierte que todavía faltan muchos trabajos previos para poder llegar a una fisiología y una patología, y más aún para concluir en una climatología de todas las facultades intelectuales y sensibles del hombre. Se da cuenta que es imposible establecer orden dentro de un mundo en que cada cosa y cada región particular tiene su derecho propio, sin que ninguna de ellas obtenga nada en demasía, sea por exceso o por defecto. Hay un caos de causas y efectos que juntos constituyen la altura o la profundidad de una región de la tierra, las cualidades y productos de la misma, los alimentos y bebidas, los modos de vivir, el trabajo, los vestidos y hasta los lugares habitados, las distracciones y artes, además de otras circunstancias. Con la más laudable modestia, sólo ofrece como problemas, en la página 99, las notas generales que siguen a la página 92, y que contienen los siguientes principios: 1. Mediante toda clase de causas se favorece en la tierra una comunidad climática, que corresponde a la vida de los seres vivientes. 2.El territorio habitable de nuestra tierra se concentra en las regiones en las que actúa la mayor parte de los seres vivientes en la forma que les es suficiente. Esa disposición de las partes del universo influye sobre la de todos los climas. 3.Mediante la estructura de la Tierra y las montañas no sólo varió el clima para la mayoría de los seres vivientes de innu-

merables modos, sino que también impidió la degeneración del género humano, en la medida en que pudo. En la cuarta sección del mismo libro, el autor afirma que la fuerza genética es madre de todas las configuraciones sobre la Tierra, y que el clima sólo contribuye con su acción favorable o desfavorable. Esta parte concluye con algunas notas acerca de la desavenencia entre la génesis y el clima. Aquí, entre otras cosas, desea una *historia fisiogeográfica sobre el origen y la transformación de nuestra especie, según los climas y épocas*.

En el octavo libro, el señor Herder atiende al uso de los sentidos humanos, de la imaginación, de su entendimiento práctico, de los impulsos y felicidad del hombre, y aclara, con ejemplos de diversos países, el influjo de la tradición, de las opiniones, de las prácticas y costumbres.

El noveno, trata de la dependencia recíproca entre los hombres, del desarrollo de sus capacidades; del lenguaje, entendido como instrumento de la educación; de la invención de las artes y ciencias, mediante la imitación, la razón y la lengua; del gobierno, concebido como la ordenación establecida entre los hombres, y que la mayor parte de las veces se hereda de las tradiciones; concluye con algunas notas sobre religión y la más antigua tradición.

La mayor parte del resultado del pensamiento ya expuesto por el autor en otras partes, está contenido en el libro décimo. Además de las consideraciones sobre la primera morada del hombre y las tradiciones asiáticas referidas a la creación de la Tierra y del género humano, repite lo esencial de la hipótesis sobre la historia mosai-

ca de la creación, que se encuentra en su escrito titulado *Los más antiguos documentos del género humano*.

Estas áridas indicaciones son sólo también en este caso, para anunciar el contenido y no exponer el espíritu de la obra: ellas deben invitar a leerla, en lugar de sustituirla o tornar inútil su lectura.

Los libros seis y siete contienen, en su mayor parte, estractos tomados de descripciones de pueblos, por cierto escogidos con hábil criterio de selección y dispuestos con maestría; en todos los casos están acompañados por propias y penetrantes apreciaciones; pero, justamente por eso, no los podemos resumir de modo detallado. Tampoco está en nuestra intención reunir o analizar tantos bellos pasajes, plenos de poética elocuencia: los lectores sensibles habrán de gustarlos por sí mismos. Tampoco nos proponemos investigar ahora si el espíritu poético, por el cual la expresión se torna vivaz, no ha invadido a veces la filosofía del autor, ni tampoco indagaremos si eventualmente los sinónimos no valen como explicaciones y las alegorías como verdades, o si la transición, que posibilita la vecindad del dominio filosófico con el círculo del lenguaje poético, no confunde, a las veces, los límites y posesiones de ambos, y si en algunos lugares la trama de audaces metáforas, de imágenes poéticas, de alusiones mitológicas, no sirven más bien para ocultar el cuerpo de los pensamientos, como un verdugado, en lugar de permitirles relucir agradablemente por debajo de la transparencia de un velo. Dejemos que el crítico del bello estilo filosófico o, en última instancia, el autor mismo,

investiguen, por ejemplo, si no hubiese sido mejor decir: *no sólo el día y la noche, y el cambio de las estaciones, modifican el clima* que, como en la página 99: "no solo el día y la noche, y la ronda bailada por las cambiantes estaciones, modifican el clima". En la página 100, después de una descripción histórico-natural de esas modificaciones, se encuentra una imagen, indudablemente bella, pero adecuada a una oda ditirámbica: "En torno al trono de Júpiter, las Horas (las de la Tierra) danzan una ronda, y lo que se forma bajo sus pies es una perfección, por cierto imperfecta, porque todo se construye sobre la reunión de cosas heterogéneas; pero por un íntimo amor y por los recíprocos lazos matrimoniales nace por doquier el hijo de la naturaleza, la regularidad sensible y la belleza". Adviértase si no sería épica la iniciación del octavo libro, cuando el autor pasa de las notas tomadas de descripciones de viajes, sobre la organización de diferentes pueblos y el clima, a una reunión de principios generales abstraídos de ellas: "Me encuentro como aquel que, transportado por las olas del mar, parece navegar en el aire, porque al llegar ahora, desde las formaciones y fuerzas naturales de la humanidad al espíritu de la misma, me atrevo a investigar sus variables propiedades, dentro de la amplia esfera de nuestra tierra y a partir de noticias extrañas, incompletas y parcialmente inseguras". Tampoco investigamos si la corriente de esta elocuencia no lo enreda, aquí o allí, en contradicciones. En la página 248 nos manifiesta, por ejemplo, que los inventores tienen que trasmitir, la mayor parte de las veces, la utilidad de

sus hallazgos, que habían encontrado para ellos mismos, a la posteridad. Como si no residiera aquí un nuevo ejemplo que confirma el principio según el cual las disposiciones naturales del hombre, en lo que se refiere al uso de la razón, han de ser plenamente desarrolladas en la especie y no en el individuo. No obstante eso, el autor, en la página 206, está inclinado a culpar semejante principio, con otros que fluyen de él —aunque sin haberlo entendido rectamente—, casi como un agravio a la majestad de la naturaleza (otros lo llamarían, en prosa, sacrilegio). Pero, dados los límites que aquí se nos imponen, tenemos que dejar a un lado todas estas cuestiones.

El reseñador hubiera deseado que tanto nuestro autor, como cualquier otro que emprenda filosóficamente la tarea de escribir una historia universal de la naturaleza del hombre, aprovechara los trabajos de alguna inteligencia dotada de sentido crítico-histórico que podría proporcionar, a partir de la inmensa cantidad de descripciones de pueblos o de narraciones de viajeros y de todas las noticias que presumiblemente pertenecen a la naturaleza humana, aquellos elementos que están en contradicción entre sí, de modo que se las puedan poner unas al lado de las otras (con ciertas reservas, que provienen de la credibilidad que se preste a esos narradores). De tal suerte, nadie tendría la osadía de basarse en noticias unilaterales, sin haber pesado antes los informes de los demás. Pero, a partir de la multitud de trabajos que describen diferentes países, se puede probar, si así se lo quiere, que los americanos, los

tibetanos, y otras poblaciones auténticamente mogólicas no tienen barba pero también, en caso de preferir lo contrario, que todas son barbadas por naturaleza, sólo que se la han rasurado. O que, en cuanto a las disposiciones espirituales, se puede probar que los americanos y los negros son razas inferiores, comparadas con los restantes miembros de la especie humana pero, por otra parte, de acuerdo con noticias tan verosímiles como las anteriores, es posible demostrar que tienen el mismo valor que cualquier otro habitante del mundo, en lo referente a las disposiciones naturales. Por tanto, corresponde al filósofo elegir; si, de acuerdo con su voluntad, admite diversidades de naturalezas o juzgará todo según el principio *tout comme chez nous*. De aquí se desprende que cualquier sistema erigido sobre un fundamento tan vacilante, debe tener necesariamente, la apariencia de frágil hipótesis. Nuestro autor no es partidario de una división de la especie humana en razas, y menos aún si tal división se basa en el color hereditario, presumiblemente, por no haber determinado con claridad el concepto de raza. En el parágrafo 3 del libro séptimo denomina fuerza genética a la causa de la diversidad climática de los hombres. El autor de esta reseña concibe la significación de esta expresión, de acuerdo con el sentido que le da Herder, del siguiente modo: Por una parte, pretende rechazar el sistema de la evolución y, por otra, el mero influjo mecánico de causas externas pues considera que ambos son fundamentos de explicación insuficientes. Admite un principio vital que se modifica a sí mismo y desde dentro, según

la diversidad de las circunstancias externas como causa de ellas. El autor de la reseña está por completo de acuerdo con semejante tesis, aunque con esta reserva: Si la causa que organiza desde dentro estuviese limitada por la naturaleza a cierto número y grado de diversidades, propias de la configuración de sus criaturas (en cuyo caso ya no sería libre de formar de acuerdo con un tipo diferente en circunstancias diversas) tal determinación natural de la naturaleza configuradora podría llamarse germen o disposición originaria. Esto no implica considerar las máquinas y brotes como implantados originariamente y ocasionalmente desplegados (tal como ocurre con el sistema del evolucionismo), sino como meras limitaciones no susceptibles de ulterior explicación, de una facultad que se configura a sí misma; pero que por último, tampoco a ella la podemos tornar explicable o concebible.

Con el octavo libro comienza una nueva serie de pensamientos, que se continúa hasta la conclusión de esta parte, y que trata de investigar el origen de la formación culta del hombre, como criatura racional y moral. Por tanto, trata de los comienzos de toda cultura, los cuales no se deben buscar —según cree el autor— en la propia capacidad de la especie humana, sino fuera de ella, es decir, en la instrucción y enseñanza de otras naturalezas. A partir de esa iniciación, todo progreso de la cultura consiste en la ulterior comunicación y contingente aprovechamiento de una tradición originaria. El hombre no debe atribuirse a sí mismo la aproximación a la sabiduría, sino a esa tradición. En este

punto, el reseñador carece de todo amparo, pues cuando se pone pie fuera de la naturaleza y del camino cognoscitivo de la razón, puesto que en modo alguno está versado en doctas investigaciones lingüísticas y en el conocimiento o apreciación de antiguos documentos, no pretende, en absoluto, emplear filosóficamente los hechos narrados, y al mismo tiempo, valorados allí. Se resigna a no emitir por sí mismo juicio alguno acerca de ese punto. Verosímilmente, dada la vasta erudición y el particular don del autor de reunir en un punto de vista los datos dispersos, es posible suponer de antemano que podremos leer muy bellas páginas acerca del proceso de las cosas humanas, en la medida en que ello nos pueda servir para conocer desde más cerca el carácter de la especie e inclusive, cuando es posible, ciertas variedades clásicas de la misma. Todo esto puede ser instructivo, hasta para los que tengan otra opinión con respecto a los orígenes de la cultura humana. El autor expone el fundamento de la suya (páginas 338, 339, incluyendo la nota) así: "En la narración de la historia dogmática (mosaica) se establece el hecho de que los primeros hombres creados mantuvieron trato con los adoctrinadores Elohim; de que ellos, instruidos inicialmente por éstos en el conocimiento de los animales, conquistaron el lenguaje y la razón dominadora. Pero puesto que el hombre se quiso igualar, de una manera prohibida, en el conocimiento del mal, él los alcanzó para su propio daño: desde entonces ingresó en otro lugar y comenzó un nuevo y artificial modo de vivir. Puesto que la divinidad quiso que el hombre ejercitara

la razón y la previsión, ella misma se tuvo que interesar en la razón y la previsión. Ahora bien, ¿cómo los Elohim se interesaron por el hombre, es decir, cómo lo instruyeron, previnieron y educaron? Ya que no es tan osado preguntar como responder tal cuestión, esperemos que en otro lugar la tradición nos aclare".

En un desierto inexplorado, el pensador, como un viajero, debe tener libertad de elegir el camino según su arbitrio. Hay que esperar, hasta ver si tiene éxito, es decir, hasta comprobar si después de haber alcanzado la meta retorna al hogar salvo y sano, y en el tiempo justo, o sea, a la morada de la razón, en cuyo caso es posible que tenga sucesores. En virtud de lo afirmado, el reseñador nada tiene que decir sobre alguno de los caminos seguidos por el autor; pero cree estar justificado para tomar la defensa de ciertos principios atacados por aquél en su camino, puesto que también al crítico le pertenece la libertad de trazar su propia marcha. En la página 160 dice: "Para una filosofía de la historia de la humanidad el siguiente principio, si bien sería simple, es malo: el hombre es el animal que necesita un señor, y de esos señores o del enlace entre los mismos, ha de esperar la felicidad de su destino final". Por cierto que es simple, pero, ¿porqué la experiencia de todos los tiempos y de todos los pueblos lo confirma ha de ser malo? En la página 205, nos dice: "La Providencia ha sido bondadosa al preferir la simple felicidad de los hombres individuales a los fines artificiales de las grandes sociedades, así como al economizar para el futuro, en la medida de lo posible, la costosa máquina del Estado". Eso es totalmente cierto; pero se trata, en pri-

mer término, de la felicidad de un animal, luego, de la de un niño, la de un joven y, por último la de un hombre. En todas las épocas de la humanidad —y, dentro de una misma época, en cada una de las capas sociales— se encuentra una felicidad adecuada al concepto y a las costumbres de la criatura, dentro de las circunstancias que la rodean por su nacimiento y crecimiento. Tampoco es posible establecer, en este punto, una comparación acerca del grado de felicidad ni indicar preferencias por una clase humana o una generación sobre otra. Pero el fin auténtico de la Providencia no sería esta sombra de felicidad, que cada cual se forja, sino la actividad y la cultura puesta en juego para el logro de ese fin, y que constantemente crece y progresa; del cual el mayor grado posible sólo puede consistir en el producto de una constitución política ordenada de acuerdo con el concepto del derecho humano, es decir, con una obra del hombre mismo. Entonces, ¿cómo podría ser esto posible si, según la página 206, "cada hombre individual tiene la medida de la felicidad en sí mismo" sin que nadie, en el goce de ella, sea inferior a ninguno de los individuos que le sucedan"? Pero no en el valor de la condición de tales individuos, si existen, sino en la existencia misma, es decir, en el hecho de que ellos existen propiamente, se revelaría una sabia intención en la totalidad. ¿Piensa el autor que los felices habitantes de Tahití, si no hubiesen sido visitados por naciones civilizadas, destinados como estaban a vivir millares de siglos en pacífica indolencia, proporcionarían una respuesta satisfactoria a esta pregunta: por qué existen? ¿No hubiese sido lo mismo que esa isla fue-

ra poblada con felices ovejas y becerros, que con hombres dichosos en el mero goce? El mencionado principio no es, pues, tan malo como el autor piensa. Bien podría haberlo enunciado un hombre malo. Una segunda proposición, contra la cual se ha de tomar defensa, es la de la página 212: "Si alguien sostuviera que no es el hombre individual el que ha sido educado, sino el género, diría algo que, para mí, es incomprensible, puesto que el género y la especie sólo son conceptos universales, que no existen fuera de los seres individuales. Es como si yo hablase de la animalidad, de la mineralidad o de la metabilidad en general y los decorase con los más excelentes atributos, pero que en los individuos singulares serán contradictorios entre sí. Nuestra filosofía de la historia no ha de transitar por ese camino, que es el de una filosofía averroísta". Por cierto que si alguien sostuviese que ningún caballo individual tiene cuernos, pero que si los tiene la especie caballo, diría, lisa y llanamente, un despropósito. En efecto la especie significa lo siguiente: es la nota en la que todos los individuos concuerdan entre sí. Pero si la especie humana es un todo construido por una serie de generaciones que se extienden hasta lo infinito (a lo indeterminable) —y éste es el sentido más común de su concepto— habrá que admitir que, puesto que esa serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, que corre a su lado, no es contradictorio afirmar que ésta le es asintótica en cada una de las partes, aunque en el todo se junten. En otras palabras: no alcanza plenamente su destino ningún miembro perteneciente a la totalidad de las generaciones del género humano, sino solamente

la especie. Lo dicho puede ser aclarado por el matemático; pero el filósofo tendrá que afirmar que el destino del género humano en su totalidad es el de un incesante progreso, cuya perfección constituye una mera idea, aunque muy útil en cualquier respecto, del fin a que dirigimos todos nuestros esfuerzos, de acuerdo con la intención de la Providencia. Sin embargo, el equívoco del citado pasaje polémico constituye una pequeñez; lo importante se halla en la conclusión. "Nuestra filosofía —dice— no debe transitar por este camino del averroísmo". De aquí podríamos concluir que nuestro autor, que ha visto como desfavorable todo lo que hasta ahora ha circulado como filosofía, no se contentará con infecundas explicaciones nominales, sino que mediante la acción y el ejemplo expondrá ante el mundo, en esta detallada obra, un modelo del auténtico modo de filosofar.


Colofón